


RÜLÜ K
215
Asım

حاشیه شرح عقائد [illegible]

[illegible]١٥

حش
کلیج فادفه مارف
احبس حیاه

٣٣

# حاشية شرح العقائد

للشيخ الامام العالم العلامة

عز الدين بن جماعة







بسم الله الرحمن الرحيم

يقول محمد بن جماعه بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام
الاتمان الاكملان على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه ما صحت العقايد
وما لزمت الاعناق القلايد هذه نكت شريفة لطيفة على مواضع
من شرح العقايد للعلامه سعد الدين مسعود التفتازاني رحمة
الله تعالى عليه بديعة الاسلوب والنظام والله اسال ان ينفع
بها انه قريب مجيب ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قوله
الحمد لله المتوحد بجلال ذاته التوحيد افراد الله تعالى عن الشريك
قال شيخنا جار الله الجلال الصفات الثبوتيه ويقال للصفات
السلبيه نعوت الاكرام وقال بعض اهل العصر صفات الجلال
الصفات السلبيه كما ان الصفات الثبوتيه صفات الجمال
والكمال والاكرام وذلك لان صفات الجلال صفات القهر
والقهر يستفاد من السلب من حيث هو سلب كما ان اللطف
مستفاد من الايجاد من حيث هو ايجاد بنا على ان الوجود خير
والعدم شر قلت وكلامه هذا منخرط في سلك بيان

المناسب

المناسبة للتسمية لا اثبات للامر الثاني لغويا كان او
اصطلاحيا بالاستدلال قلت والمقام يقتضي ان يقول
والقهر انما يستفاد من السلب اللهم الا ان يقال احال الامر
على الدلالة ان لم يف بذلك عموم العبارة او يقول التسمية
تصح بادنى مناسبة وما ذكره كاف بتحصيل ذلك والمقام مقامه
قلت وفي كلامه بعد هذا ما فيه فعليك بمجانبته
وتجافيه واعلم ان في خطبته براعة الاستهلال وهي براعة
المطلع وهذه البراعة هي احدى المحسنات الثلاث التي ينبغي
التانق فيها وانما كان المطلع لذلك لانه اول قارع للسمع
فاذا كان كذلك كان بمكان ومكانة من القبول وقد قيل
ان المخترع لنوع البراعة المتكلم به اولا هو ابن ابي الاصبع
في كتابه المحرر وقيل المخترع له هو السفاقسي والحق عندي
انما المخترع لبراعة الاستهلال هو الاول والمخترع لبراعة
الاختتام هو السفاقسي وان كان كل واحدة من البراعتين
ربما استعملت من الاخرى والامر في ذلك سهل واعلم ان في

ش انما هو التحرير

كلام المعلم الثاني اي نصر الفارابي في الدوس الثمانيه ولذلك
من تقدمه من الحكما ما يدل على هذا وذلك واضح وقد بسطنا
الكلام على هذا في غير هذا المطلع **قوله** وكمال صفاته
الكمال ما يكون حصوله اولى من لاحصوله **قال** بعض اهل
العصر اعلم ان المتكلمين لا يطلقون الصفة الا على الوجودي و يسمون
السلبيات نعوتا فيجعلون العلم صفة والمعنى نعتا **قلت** وفي
كلامه بحث وصوابه انهم يسمون السلبيات نعوتا والصفات
يطلقونها على ما هو اعم من ذلك فيكون كل نعت صفه
وليس كل صفة نعتا فبينهما عموم وخصوص مطلقا
والصفة اعم مطلقا والنعت اخص مطلقا وعلى هذا اندرج
الاضافات تحت مطلق الصفات بخلاف ما عبر به **قوله**
المتقدس في نعوت الجبروت عن شوايب النقص وسماته
التقديس التطهير ومن اسمائه تعالى التي نطق بها القران
القدوس وفيه لغتان ضم القاف وهي اشهر وكان سيبويه
يفتحها واصل الكلمة من القدس بضم الدال وسكونها

وهو



وهو الطهارة وسمي جبريل روح القدس لطهارته في تبليغ
الوحي والارض المقدسة المطهرة والبيت المقدس بيت
الطهارة او مكانها ومعنى المتقدس المتنزه عن كل ما لا يليق
بكماله واكثر الناس يعتقدون في القدوس انه الطاهر
ولا شك انه يدل عليه لكن فيه ضميمة اخرى وهو ان
بنا طاهر لازم وقدوس ماخوذ من فعل متعد فمعناه مطهر
بكسر الها اي انه سبحانه وتعالى مقدس لذاته باختياره عنها
بالتوحيد والاجلال والاكرام واستحالة النقايص عليه
وعجز الاوهام عنه ومقدس لخلقه عن اعتقادهم فيه ما
لا يليق بذاته ومما يجب التنبه له ان تقدس ليس مطاوعا
لقدس فان المطاوع شرطه التاثر ككسرته فتكسر وهو
مفقود ها والتقديس هنا مثل التصديق في ان المراد منه
الاخبار عن الصدق فلا ياتي منه مضارع لكن يصح استعمال
تقدس هنا لموافقته المجرد **وقال** بعضهم الجبروت
والعظموت بمعنى واحد لغة وهو العظمة غير ان فيها شيا

من المبالغة المبني عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام
عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات
فالاضافة في نعوت الجبروت اضافة المسمى الى اسمه ان
حمل على معناه الاصطلاحي قلت قوله بمعنى واحد
لغة اعم من ان يكون ذلك بحسب الصدق لغة او بحسب
الوضع لغة حتى يكون على الاول من قبيل التساوي وعلى الثاني
من قبيل الترادف وقوله غير ان فيها شيا من المبالغة
محل بحث وهو انه لم عدل عن لو نهما دالين على المبالغة
الى ذلك وما النكتة فيه ثم لو نهما فيهما شيا من ذلك هل هو
من جهة الوضع له او من جهة خارجة او من جهة استعماله
فيه وهل هو حقيقة او مجاز وهو محل بحث وقوله
المبني عليها زيادة اللفظ فيه قلت بل المبالغة
مبنية عليها وقوله وفي اصطلاح الكلام يرد على هذا
اشكال صعب وهو ان من المقرر المعلوم ان صفات الله تعالى
توقيفية لا اصطلاحية فكيف يستقيم له دعوى الاصطلا ح

هنا

هنا وما وجهه وهو محل تامل والتخرج في ذلك على انه
مراد به الاصطلاح العام لا الخاص بي لا بعض عرفه عند
التحقيق وقوله كما ان اللاهوت الى اخره تنظير في الاصطلا ح
وتحقيق لا انه من باب القياس في العرف اذ ذلك لا يجوز
قوله غرر الفوائد ودرر الفرائد اشارة الى بعض من
من كل صنف وهو الخلاصة منه واحصه وليس لك ان تقول
فيكون هذا اعترافا منه بالاخلال بكثير من الصنفين او
التزمها لانا نقول ممنوع والسند لم لا يجوز ان يكون
الغرر هي الفوائد والدرر هي الفرائد او يكون كل واحد
منهما مستلزما لكل واحد منهما ومغنيا ذكره عن ذكره ويكون
وتكون هذه الجهة والحيثية هي التي صار بها ذلك البعض
من الغرر والدرر فافهم قوله في ضمن فصول في
الدين قواعد اخره هل الاصول عطف تفسيري وهو
الظاهر وان خالف الظاهر او عطف تحقيقي وح هل
هو من عطف العام او الاعم او الخاص او الاخص محل

عب وبعض **قوله** وانا نصوص هي للنبي جواهر وفصوص
الفصوص والجواهر والنصوص اسما لكتب مشهورة ورا
ذكرها وقد تعين في استعمال الضمن اولا والنصوص
والاسا ثانيا او قصد المغايره لتغاير المعنى لنكته مرعيه
اذ الضمن اخص مطلقا من الاسا والاسا اعم مطلقا فتفطن
لذلك واخذ عليه غيره **قوله** مع غاية من التنقيح والتهذيب
التنقيح احد المستعملات الثلاث في هذه الاماكن لافاده الموافق
في الصورة والتخلف في المعنى وهي التنقيح والتحقيق والتحرير
وبقي النظر في التنقيح والتهذيب باعتبار ما بينهما من النسب
الاربع **قوله** مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه
على المرام المذكور في هذه السجعه هل هو من باب التجريد
فقط او من باب الاستعارة التبعيه فقط او هو منهما باعتبارين
او ليس هو واحدا منهما ليكون من مبحوثات علم المعاني
او من مبحوثات علم البيان او من مبحوثات علم البديع او من
مبحوثات علم البيان وعلم البديع محل بحث وتامل واعلم انه

اعاد

١

اعاد لفظ التنقيح قبل ان يعطل بسبع سجعات **قوله**
وتحقيق للمسايل عقيب تقرير هذا الكلام تقتضي المغايره بين
التحقيق والتقرير قطعا لكن بقي الكلام فيما بين التحقيق
والتقرير من النسب الاربع وهو محل يحوج الى تقرير وتحقيق
فتفطن لذلك **قوله** وتفسير للمقاصد بعد تمهيد استعمل
التفسير دون الشرح والتعريف والتحديد والتبيين لمناسبته
له وهو الظاهر والمورد بعد هذا ادوري او لمزيد المناسبة
له به وهو محل حما ومما يحتاج اليه معرفة الفرق بين التفسير
وهل هو مساوله او اشد منه في المطابقة او اوسع منه في
المساهلة ولنا في هذا الموضع رسالة مخصوصة تتعلق
باحكام التفسير والتعريف وما بينهما من النسب **قوله**
اعلم ان الاحكام الشرعية احره علم التوحيد علم يبحث فيه
عن احوال العقايد من حيث صحتها وفسادها وقيل علم يبحث
فيه عن ذات الله تعالى وصفاته من حيث ما يجب لها وينفي
المعاديه عنها وقال بعض فضلا المغاربه وهو ابن عرفه المالكي

رحمه الله تعالى عليه في نكت الطوالع العلم باحكام الالوهيه
وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شي من ذلك
عليه خاصا به وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لدفع الشبهات
وحل الشكوك **قلت** ولا يخفى ما فيه من الحدوس
**وقال بعض** اهل التحقيق علم التوحيد مبني على اصول اربعة
بواعث ، ودواعي ، وحقايق ، وخلايق ، **وقد اوضحت**
ذلك في شرح يقول العبد فليراجع منه **وقال** شيخنا ابن عرفه
رحمه الله تعالى عليه موضوع علم التوحيد ماهيات الممكنات
من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وافعاله
**قلت** وفيه من الفساد ما فيه والله تعالى اعلم **واعلم** ان تسميه
الاول عمليه واضح لتعلقها بالعمل وتسمية الثانيه اعتقاديه
واضح كذلك لتعلقها بالاعتقاد **وانما** الكلام في تسمية الاول
فرعيه وكانه من جهة تفرع العمل على العلم والاعتقاد **وتسمية**
الثانيه اصليه وكانه من جهة تفرع العلم عليه **تنبيه** العلوم
ثلاثه اصل من كل وجه وهو علم الكلام وفرع من كل وجه



وهو علم الفروع ، واصل من وجه ، وفرع من وجه وهو
اصول الفقه **قوله** لانها لا تستفاد الا من جهة الشرع
ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها **الاول** توجيه
للاول **والثاني** توجيه للثاني واعلم ان التوجيه الاول
مشترك الالزام ويلزم عليه تسميه كل واحد من القسمين
بعلم الشرايع بعين ما ذكر ، لانه اخذ المقسم الاحكام الشرعيه
فيلزم ذلك اللهم الا ان يقال الشرعي قسمان ما لا يعلم الا
من الشرع وما للشرع فيه دخل والاعم لا دلالة له على
الاخص واما عدم السبق عند الاطلاق فيجوز ان يكون
بواسطة تقييد عهدي او تخصيص عرفي فاعلم ذلك **قوله**
فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط
ولا بد بين النظر والاستدلال من نوع التباين وارتباط
وبين الاجتهاد والاستنباط كذلك وانما تحرر الفكر والتامل
ما بين النظر من النسب الاربع وكذلك ما بين الاجتهاد ،
والاستنباط ، والذي ذهب اليه الحذاق وتلقفناه من

افواه الاشياخ ان الاستدلالي قد يتجرد عن النظري وان
الاستنباطي قد يتجرد عن الاجتهادي ولنا فيه ابحاث نفيسه
قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العمليه عن ادلتها
التفصيليه بالفقه اقول هذا منه على جهة البرء
لانه يرفع من ذكر ما هو فرع من كل وجه وهو الفقه الى
ما هو فرع من وجه دون وجه ثم الى ما هو اصل من كل
وجه ولو تدلى لذكر اولا الكلام ثم اصول الفقه ثم الفقه
قلت وفي كلامه مباحث اما الاول فمن جهة انه جعل
الفقه اسما للمفيد وهو خلاف المتعارف اذ المتعارف
انما هو المفاد وهو العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه
المكتسب من الادلة التفصيليه وليس المفيد هنا بحسب
الارادة هو الادلة لقوله عن ادلتها التفصيليه بل
ينبغي ان يحمل المفيد في كلامه هنا على الدواوين المصنفة
في ذلك فان كثيرا ما يطلق اسم الفقه مرادا به ذلك
وقصاراه ان يكون ارتكب في كلامه نوعا من المجاز

علاقته اطلاق اسم الحال على المحل والمظروف على الظرف
وهو مجاز متعارف واما الثاني فمن جهة انه عبر بالمعرفه
ولم يعبر بالعلم وكذلك صنع في اصول الفقه وهو موافق
لابن برهان من اصحابنا فانه عبر بالمعرفة في كل واحد من الاصول
والفقه وابن الحاجب عبر بالعلم فيهما والبيضاوي عبر بالعلم
في الاصول وبالمعرفة في الفقه ولا نعرف من عكس ذلك
ولعله مشى في هذا على راي من يرى ان العلم والمعرفة
مترادفان كالقاضي او كان هو ممن يرى ذلك واما الثالث
فمن جهة انه عبر بالعمليه كالبيضاوي ولو عبر بالفرعيه
كابن الحاجب لكان اولى فانه المرجح عند جماعة والظاهر
انه انما مشى على ذلك لتشعر بصحة هذه العبارة خلافا لمن ذهب
الى خلاف ذلك كما هو المختار عندنا كما بيناه في بعض ما كتبنا
على حواشي شرح المنهاج البيضاوي للعلامة الاسنوي واما
الرابع فمن جهة اسقاطه الشرعيه دون العمليه فان كان لان
لفظ الاحكام يغني عن الشرعيه فالعمليه كذلك والا فما الفرق

علام

وان كان ذكره للعملية لان لفظ الاحكام لا يغني عنه لانه لا دلالة
له عليه فكذلك كان ينبغي له ان يذكر الشرعية لانه مشترك الالزام
فالتوزيع تحكم واما الخامس فمن جهة انه اسقط قيد المكتسب
وهل هو محتاج الى ذكره او هو مستغن عن ذكره محل بحث
وقد اوضحته في شرح جمع الجوامع فليراجع منه **قوله**
ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول
الفقه **اقول** تبع البيضاوي والصفاوي ابن برهان
في ايقاع المعرفة موقع العلم ولعله بنا على ترادفهما عنده وفي
كلامه بحث لان الاصول نفس الادلة كما ذكره في جمع الجوامع
حيث قال اصول الفقه دلايل الفقه الاجمالية وهو متبع في
ذلك للامام فخر الدين حيث قال اصول الفقه مجموع طرق
الفقه وهذا هو ما عليه الحذاق كالقاضي ابي بكر وامام
الحرمين وابن دقيق العيد ورجح بعض العصريين هذا بان
اهل العرف لا يسمون العلم اصولا ويقولون هذا كتاب
اصول وبان الاصول لغة الادلة فحمله في الاصطلاح لذلك

اختاره

اولى

اولى واقرب ولنا فيه مناقشات اوردتها في شرح جمع الجوامع
او العلم او المعرفة المتعلقة بالادلة اما المعرفة المتعلقة باحوال
الادلة فامر اخر وراء المذكورين ولعله يرى بان العلم بنفس
ذوات الادلة ليس اصولا بل هو من علم اخر كما بيناه في تعلق
العلم بتصور الاحكام وتعلقه بالتصديق بالاحكام ولعله
خرج ذلك على الالحاق بعلم المعاني حيث هو علم يتعلق باحوال
اللفظ العربي لا بنفس اللفظ وموضوعه هو اللفظ العربي
يفيد كونه كلاما وعلى الالحاق بعلم الطب حيث هو علم باحوال
بدن الانسان وموضوعه هو بدن الانسان من الحيثية
المخصوصة لكن قد يفرق بانه لو كان كذلك لقال في حد علم
يعرف به احوال الادلة لا نفس العلم باحوال الادلة والا فيقال
في علم المعاني العلم باحوال اللفظ العربي وفي الطب العلم
باحوال بدن الانسان وايضا فلك ان تقول هلا قال
في تعريف الفقه العلم باحوال الاحكام اخره او ما يفيد
معرفة احوال الاحكام او فهلا فرق وهو محل اشكال

المتعلق اوه

وتعلقه بنفس ذوات الاحكام هو

قوله ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام اقول هذا
تقتضي ان معرفة الادلة المبينة للعقايد من حيث ما هي
مبينة للعقايد لا يسمى كلاما وذلك ان تقول ح ما الوق
بينه وبين الاصول حيث قيل في حده انه العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى استنباط الاحكام اخره واعلم انه ينبغي ان
يراد وجوبا في التعريف القطعية بعد ادلتها اذ لو قلنا ان
الدليل اعم من القطعي والامارة بنا على ان الامارة نوع من الدليل
والا فيجب ان يضم في تعريفي الفقه والاصول الى الدليل
الامارة فيبطل لذلك قوله لان عنوان مباحثه اوه
هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال فلم سموا معرفة
العقايد عن ادلتها بالكلام وهلا جعلوا ذلك لقبا على
غيره من الاصول والفقه وما وجه المناسبة في ذلك قوله
ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا هذا سوال عن جواب
مقدر وهو ان يقال فلم خص هذا العلم بهذا الاسم والحق
لا طلاق هذا الاسم مشترك فلم عدل بالمقتضي بالفتح عن المقتضي

بالكسر

بالكسر واجاب بما ذكره من الوجوه قوله تميزا هذا اول
الوجه المجاب بها وهو انه قصد بالتخصيص تمييزه عن غيره
تميز هذا العلم عن غيره باطلاق هذا الاسم عليه وعدم الاطلاق
على غيره فتميزا منصوب على التمييز ومسوق لاجل التمييز عن
قوله ثم المشتق من الكلم وهو الجرح في هذا شي من جهة
التناسب في المعنى اذ المعنى من الكلام غير المعنى من الكلم ولون
الكلام جارحا ليحصل التوافق في المعنى هو مدلول الكلام او
شي استلزمه المدلول وعلى كل تقدير فهل المعنى هو حقيقي
الصادق به او مجازي فاعلم ذلك قوله وهذا هو
كلام القدما اي هذا المذكور في تحقيق حقيقة علم الكلام
وتحرير ماهيته وتمييزها عن غيره هو كلام الاقدمين
من اهل هذا الفن بدليل ما يقوله بعد هذا من كلام المتاخرين
قوله لانهم اول فرقة اسسوا اخره هذا تعليل لما
ذكره من الخصوص ولعلك تقول كما انهم خالفوا ظاهر
ما ورد به السنة لذلك خالفوا ظاهر ما ورد به الكتاب

وذ لو هذه المخالفة اشنع وابشع في حكاية حالهم الرذيله
وتفضيع شانهم فلم عدل عن ذلك وما السر فيه فنقول
يجوز ان يكون مراده بالمخالفة مخالفة الترك وتقدم القياس
وذلك لا ياتي لهم بالنسبة الى ظاهر الكتاب بل ذلك
منهم بالنسبة اليه مخالفة تاويل فتفطن له ومراده من جماعة
الصحابة اجماع الصحابة لانه اضاف جماعة الى المعرفة وذلك
يفيد العموم ولو عبر بقوله اجماع الصحابة لكان ابلغ في
الايصال الى المقصود لانه من جهة اللفظ ابشع وان كان
في المعنى مساويا له **قوله** واصل بن عطا اخره اقول
اول من تكلم في الكلام اثنان من المعتزله وهما عمرو بن عبيد
وواصل ابن عطا **قوله** تسموا المعتزله اوه اقول
لهم اسمان احدهما سموا به والاخر تسموا به ولكل واحد
منهما سبب فاشار الى بيان ذلك وتوجيهه **قوله**
ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفه
هل توغلهم من جهة كثرة دخولهم في المسايل الكلاميه



او من جهة كثرة ايراد الادلة على تلك المطالب او من جهة
التعمق في المضايق العقليه او من جهة استعمال مشكلات
المعقول والامور الخفيه منه او من جهة التعميق في
التاويلات ومخالفة الظواهر او من جهة كثرة استعمال
الاقيسة العقليه او من جهة التركيب من ذلك وهل توغلهم
[بحث ص] نفس تشبثهم او هو غيره محل **قوله** فسموا اهل
السنة والجماعة اى لاجل اثباتهم ما وردت به السنه
ولاجل جريهم على ما مضت عليه الجماعة سموا بذلك وبقى
البحث في ترك التعرض للكتاب في سبب التسمية وفي نفس
التسمية **قوله** وهذا هو كلام المتاخرين اى في
علم الكلام على هذا الوجه من المخلوطيه وادخالهم المباحث
الفلسفيه والمدارك الطبيعيه والمجارى الرياضيه في علم
الكلام بخلاف طريقة القدما في علم الكلام فاعلم **قوله**
وبالجملة هو اشرف العلوم اعلم ان كل علم يشرف بحسب امور
شرف موضوعه وشرف مسايله وشرف ثمرته وغايته ووثاقه

براهينه وشدة الاحتياج اليه وحساسه مقالله وعلو
الكلام شرفه من جميع هذه الجهات **قوله** اساس
الاحكام الشرعيه ورئيس العلوم الدينيه اى لانه اصل من
كل وجه اذ هو اصل لاصول الفقه الذى هو اصل الفقه
ولانه مقصود الذاته فثبت له بذلك الرياسه والاصالة
المطلقة ومن ثبت له بذلك مطلوبه فقطن لذلك **قوله**
وما نقل عن السلف من الطعن اخره اقول هذا جواب
سوال مقدر وهو انه كيف يثبت له ما ذكرته من الشرف
مع هذا المنقول الثابت عن اهل السلف وجوابه ما ذكره
ومحصله ان الشرف ثابت له فى ذاته من حيث هو هو وفى
عوارضه ومتعلقاته المذكورة فى ما تقدم لك شرحه وما
نقل عن السلف انما هو من جهة هذه العوارض الغريبة الغوا
المنفكة الماديه غير اللازميه والذاتيه فقطن **قوله**
باعتبار استمالها على ذلك اى الحكم المطابق للواقع لكن هذا
مقتضى هذا ان هذه التسميه مجازيه والعلاقة اطلاق اسم

«وهذا اى والكلام عن الخطبة والتمهيد امام شرح المقصود»



الجزء على الكل ويكون ح مجازا فى اصل اللبيان وان كان حقيقة
بحسب طريان الامر العرفى او مقتضى هذا ان هذه التسميه
حقيقيه وليس المذكور علاقة التجوز بل المذكور محقق لما وضع
له اللفظ محل بحث والظاهر هو الثانى والله تعالى اعلم **قوله**
ويقابله الباطل اى مقابلة منع الجمع اى كل متقابلين يلزمهما
امتناع الجمع فامتناع الجمع لازم معلوم الاعميه للمتقابلين لا
معلوم المساواه ولا مجهول الاعميه والمساواه وهو مع ذلك
اعم من كونه يمنع الخلو او لا وسوق النظر فى عدوله عن الخصوص
الى العموم **قوله** واما الصدق فقد شاع فى الاقوال
خاصه قضيته هذا ان الصدق والحق باصل الوضع متساويان
واما بحسب العرف فمتغايران اذ العرف خص الصدق ببعض
الموارد فعلى هذا الصدق اخص مطلقا والحق اعم مطلقا
**قوله** والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ
مترادفة اى تواردت على معنى واحد باعتبار واحد **قلت**
وفى هذا بحث لانه تصار اما لسلم له التساوى ان سلم وهو لا يستلزم

الترادف فالترادف من ان خصوصا والاصل عدمه ومن ادعاه
فعليه بيانه بالنقل الثابت وهذا انعد الاعتراف بجواز الترادف
لغة وبوقوعه اما على منع ذلك فالامر واضح **قوله**
فان منهم من ينكر اخره اقول تحقيق هذا البحث يدور على حرف
وهو ان اهل العلم صادوا فرقا اربعة **الاولى** المعترفون بالحسيات
والبدهيات وهم الاكثرون **الثانية** القادحون في
الحسيات فقط فزعم افلاطون وارسطو وبطلميوس
وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات
**الثالثة** الذين يقدحون بالحسيات ويقدحون في البديهيات
قالوا المعقولات فرع المحسوسات ولذلك ان من فقد حسا
فقد علما كالاكمه والعنين والاصل اقوى من الفرع **الرابعة**
السوفسطائية الذين قدحوا في الحسيات والبديهيات وقالوا
ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي
والجائي فلابد فوقهما من حاكم اخر ولا يجوز ان يكون ذلك
الحاكم هو الاستدلال لانه فرعهما فلو صححنا به لزم الدور

يعرفون ...





ولا يجد حاكما اخر فاذن لا طريق الا التوقف لا يقال
هذا الكلام الذي ذكرته ان افادك علما بفساد الحسيات
والبديهيات فقد ناقضت والا فقد اعترفت بسقوطه لانا
نقول هذا الكلام الذي ذكرته انت يفيد القطع بالثبوت
والذي ذكرته انا يفيد التهمة والشك انما يتولد من هذه
الماخذ وانا شاك وشاك في اني شاك وهلم جرا **قلت**
وههنا تحقيق وهو ان كل ما هو محسوس من حيث ما هو محسوس
لا يمكن ان يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني او حقا او باطلا
او صوابا او غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكا م
اللهم اذا قارن المحسوس حكم غير ماخوذ من الحس ثم يوصف
بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني او
غير يقيني واذا علمت هذا علمت ان المحسوسات في قولهم ان
اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات ليس المراد بها
المحسوسات فقط فانها لا يمكن ان تكون يقينية ولا غير يقينية
بمعنى عدم الملكة بل انما هي ليست يقينية بمعنى السلب كما ان الادرا ك

وحده ليس حكما **قوله** والحق انه لا طريق الى المناظره معهم
اخره **اقول الامام فخر الدين اعلم** ان الاشتغال بالجواب عن هذه
الشبهة تحصل غرضهم على ما قرروه والصواب ان لا نشتغل
بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان
النار حارة والشمس مضيه لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان
يعذبوهم حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بالحسيات
فقد اعترفوا بالبديهيات اى الفرق بين وجود الالم وعدمه
انتهى **قلت** والكلام في اختيار هذه الطريقه التوصل الى الشر
ان يحصل منهم الاعتراف ببعض المقدمات او القضايا التي يجب
قبولها حتى يحصل التمكن من ارشادهم او البحث والمناظرة
معهم ح بناء على ذلك الذى اعترفوا ليصير اصلا يرد اليه غيره
فتفطن لذلك **واعلم** ان ما ذهبت اليه العناديه مستلزم لما
ذهبت اليه العنديه وما ذهبت اليه اللادريه وما ذهبت
اليه العنديه مستلزم لما ذهبت اليه اللادريه غير مستلزم لما
ذهبت اليه العناديه وما ذهبت اليه اللادريه غير مستلزم



لما ذهبت اليه العنديه وما ذهبت اليه العناديه فتفطن لذلك
**واعلم** ان ما وجه به تخصص اللادريه فيه ما فيه **قوله**
ومنه اشتقت السفسطه اخره يريد انه اشتق منه ذلك لكن
بعد ان صير مجرى علية العربي لانه وان لم يكن عربيا حقيقة
فهو عربي حكما والا فكيف يصح الاشتقاق اى حين الاعتراف احكام
بالعجمة وبقي هنا بحث اخر وهو جعل المصدر مشتقا وانما هو
مشتق منه اللهم الا ان يحمل الاشتقاق على معناه المجازي لا الحقيقي
وبضم هذا الى المذكور قبله كما اشار الى شئ منه نصير الدين
الطوسي فتفطن لذلك **قلت وهنا** تنقيب اخر وهو انه لا يسوغ
ان تفتح الكتب الاعتقاديه بمثل هذا البحث لانه تضليل
لطالب الحق لذا اخذه نصير الدين الطوسي ثم قلت والجواب
عنه ان يقال لما كانت تلك المقالات سفسطيه والنسبة
المتعلقة بها في غاية السقوط والنزول لم يكن لذلك وانما قدمت
لاجل الاهتمام بالاعتراف بذلك لانه مدار اول في ذلك
ونظير هذا ما بدا به ابقراط في اول فصوله **حيث قال**

العمر قصير والصناعه شابه والوقت ضيق والقضاء عسر والتجربه
خطر وارد عليه انه تغيير ولا يليق بالمطالع واجيب عنه بان
المقصود منه امتحان الهمم الصادقه وهو لايق بذلك المصير
واعلم ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائيه قوم لهم نحله
ومذهب ويسعون الى ثلاثه طوايف واما اهل التحقيق فقالوا
ان هذه وهي سوفسطا لفظه من لغة اليونان عربت واشتق
منها السفسطه ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب
بل كل غالط في موضع غلطه سوفسطائي وكثير من الناس متحيرون
لا مذهب لهم اصلا الناس متحيرون لا مذهب لهم اصلا قوله
فيشمل ادراك الحواس ولا يختص بادراك غير الحواس والمراد
بالحواس الخمسه الظاهره وهي السمع والبصر والذوق والشم
واللمس والخمسه الباطنه وهي المرسه في التجويفات الدماغيه
وهي الحس المشترك والصوره والمتخيله والوهميه رضي الله تعالى
عنه حيث جعل هذه الادراكات من قبيل العلوم وهذا هو
احد رايه في العلوم في المسالة واخر قوليه انها ليست من قبيل

اي يشمل تعريف العلم المذكور ادراك الحواس م

والحافظه ودخول الحواس هو راي الاشعري م

العلوم وهو الذي ارتضاه القاضي وامام الحرمين واعلم
ان ههنا ثلاثه امور ادراك الحس للمحسوس والعلم بالمحسوس
والعلم بمعلوم اخر ولا نزاع في ان الثالث علم وانه مخالف للاول
وهل الثاني مخالف للاول او هما شي واحد هذا محل الخلاف
قلت ولثاني المسالة تحقيق اوردته في القصد الواجب في نكت
رفع الحاجب عن ابن الحاجب فليطلب منه قوله والتصديقات
اليقينيه اي والتصديق اليقيني ما له نقيض ولا يحتمله اي فيكون
هذا النوع ايضا متنا ولا يفتقر لصفة تحلينا المذكور لمن قامت
به وقد علم من هذا انه لا يلزم من كون الشي له النقيض ان يحتمله
ولا من كونه لا يحتمل النقيض عدم النقيض له وعلم من هذا ان
عدم احتمال النقيض اعم من كونه لا نقيض له اصلا فلا يحتمله لعدمه
وان يكون له نقيض ولا يحتمله قوله وغير اليقينيه اي وهي ما لا
نقايض لها اصلا فانها لا تحتمله لعدمه في نفسه وهذا كما في العلوم
البديهيه والضروريه قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض اي قول ابن الحاجب ومن وافقه قلت

وعندي ان كل واحد من التوجيهين مخدوش لانه لا يتينا ول علم الله تعالى
اما في الاول فلقوله يحلي بها وذلك محال على الله تعالى انما التحلي
بالنسبة الينا لا بالنسبة اليه تعالى واما في الثاني فلقوله يوجب تمييزا
قوله بناء على عدم التقيد بالمعاني اي وهذا هو معنى قول ابن
الحاجب والازيد في الامور المعنوية والمراد بالمعنوية الصور الذهنية
كليات كانت او جزئيات لتقابل الامور العينية وتقييدها بالكليات
ليس بمستقيم لما ذكر في المواقف من انه يخل بطرد الحد اي انعكاسه لانه
طرد للحد في جميع افراد المحدود على ما هو المعنى اللغوي اذ يخرج العلم
بالجزئيات قوله وللتصورات بناء على انها لا نقايض لها على ما زعموا
اقول يريد بقوله على ما زعموا قول القاضي عضد الدين وغيره وهذا
يتناول التصور اذ لا نقيض له واعلم ان المعنى بكون التصور لا نقيض
له انه لا نقيض لمتعلقه لان نقيض الشيء رفعه وسلبه ففيه شائبة الحكم والتصديق
وفي اعتبار النقض للتصور واحد التصور العلمي مشروطا بالمطابقة
وعدم احتمال النقيض اشكال وهذا هو في ما زعموا قلت
لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات اي لانها لا نقايض لها فلا يكون

محتمل

محتملة لها حتى يصح سلب ذلك عنها قلت وانت خبير بما في كلامه هذا
اذ عدم احتمال النقيض اعم من وجود النقيض وعدم احتماله له
لعدم وجوده اذ السالبة لا تستدعي وجود الموضوع اللهم الا ان
يلتزم اشكال الغير في الملخص على كون السالبة لا تستدعي وجود الموضوع
كما حققنا ذلك في كتابنا اللوامع في نكت شرح المطالع للعلامة
قطب الدين الرازي الشهير بالتحتاني ويلتزم مسألة اخرى خلافية في
اصول الفقه وهي ان المانع من الشيء هل من شرطه وجود المقتضي له
او لا فيتفطن لذلك قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها
هو الله تعالى اقول في كلامه هذا شيء لما فيه من اطلاق السبب على الله
تعالى وذلك لا يجوز لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد ولم يرد
التوقيف بذلك ونظير ذلك اطلاق اسم العلة عليه تعالى فانه ممتنع
ايضا لعدم الورود قوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق
هو العقل اي مع اطلاق السبب على هذه المذكورات لا يستقيم لا بالنظر
الى السبب الحقيقي ولا بالنظر الى السبب الظاهري قلت ويجوز الا
نسلم الاول ومنع الثاني بناء على منع انحصار السبب الظاهري في

لنظر
نقصار

المذكور اذ كل واحد منها ظاهر فيه انه سبب بحسب الظاهر وبقي الظاهر
البحث في وجه تخصيص العقل بالمدرك والحس بالدلالة والاخبار بالطريق
وبقي البحث في شي اخر وهو الفرق بين هذه الحقايق الثلاثة باعتبار
ما بين مفهوماتها من النسب الاربع فاعلم **قوله** قلنا هذا اعلى عادة المشايخ
اه اقول الذي يظهر من كلامه هذا قوة السوال ورجحانه على الجواب
بل الذي يظهر انه اعتراف بالورود واعتذار بما لا يفيد فما ذكره
من الاقتصار على المقاصد كيف يستقيم ومن جملة المقاصد بيان ان
الموثر في العلوم باسرها هو الله تعالى وايضا فما انطوى عليه السوال
هو من جملة تدقيقات المتكلمين بل اهل السنة والجماعة منهم فكيف
يستقيم له ذلك **قوله** ولما كان معظم المعلومات اه يريد بهذا الاشارة
الى وجه العدول عن التدقيقات الفلسفية في زعمه وليس كذلك
اصلا وانما بل هو عدول عن جانب الحقيقة والتحقيق الى جانب المجاز
والاعتبار فتفطن لذلك فانه في ذروة التحقيق اذ لا تعلق له بالعدول
عن الدقايق الفلسفية بوجه من الوجوه **قوله** والحواس جمع خمس
حاسة بمعنى القوة الحساسة **اقول** في هذا اشارة اخذ صواب



العاره والمحسات جمع محسة بمعنى القوة ذات الاحساس لان الفعل
الماضي من هذه المادة احس لا حس واسم الفاعل منه على ما يقتضيه
القواعد محس لا حاس والمصدر انما هو الاحساس لا الحس واما حسه
بمعنى ازال عنه التراب والوسخ ونحوه فمادة اخرى غير هذه **قلت**
ولنا في هذا المحل تقاير اوردتها في حاشية الشرح سكت الشيخ فليراجع
منه **قوله** بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها لك ان تقول
لا يلزم ان المعنى بقوله ذلك هو حكم العقل بوجودها ضرورة واما من
المانع من كون المقصود هو الحكم بوجودها نظرا او بما هو اعم من
ذلك وما المقتضي لضرورته ذلك وهو من اشكل شي ودعوى ان مثل ذلك الذي
وصل ان وصل البطلان ثم لم لا يكون المعنى الحكم بوجودها مع الانتهاء
فيها بل هذا هو المقصود لا محال وقوله ان العقل حاكم بالضرورة
بوجودها معناه هذا اذ معناه من هذه الجهة لا من جهة اخرى
لانا **اقول** قد يتضح بطلان ما حكم به من كونه ضروريا الا ان يقال اراد
من ذلك ما هو بحسب المجاز والمبالغ لا بحسب الحقيقة والتحقيق فاعلم
**قوله** فلا سمع دلايلها عدا الاصول الاسلامية اي الادلة الاسلامية .

**قلت** وهنا بحث وهو ما المانع من جعل
الحس في نفسه واحدا وهذه الحواس الا انه
في العقل وقال بعضهم ان الحواس ست وجعل
السادس ما حسه الانسان في نفسه من الم وما
عبر الحق المحسوس وقد يكون ايضا للنفس حس
غير الحواس وهو الحس الذي يكون في المرض
**قلت** واراد ما يعم دون ما يتوقع السمع والبصر
وقال غيره قد يكون للنفس حس بعد الخمس هو حس
وقال كم اردت معه ان الله تعالى يدل في الاوه
حاسة سادسة وقال قوم من اهل الاسلام
الحواس في الحقيقة اربع لان اللمس دار عليها
فلما اشتركت كلها في اللمس دار ارتفاع والرد
الى جد الجملة وقال بعضهم هي عشر وقال بعض عاد الحواس سبع
احدى عشر خمسة وهو في غاية السقوط
اي تشمه

او القواعد المبنية الاسلامية او الصور الاسلامية المعبر عليها او
المستحبات من الاحكام التي ورد الشرع بورودها واعتبارها وعلى
هذا الساطع وتركيبا ولكن ان يبحث فنقول ما وجه كون هذه الدلايل
لا تسمى على الاصول الاسلامية بل على القواعد الحكمية حتى يكون له بذلك
حسبه عن المقصود وفي المحصل تنبيه على ان الانسان لا يمكنه ان يتصور
الا ما ادركه بحسه او وجده من فطرة نفسه كالالم واللذة او من بديهة
العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة او ما ركبه العقل او الخيال
من هذه الاقسام واما ما عداه فلا يتصور البتة والاشعرا
بجمعهم قوله بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند ذلك انما هو المشار اليه بقوله عند ذلك هذا هو الهواء
المكيف او القوة المودعة في الصماخ او مجموعهما وعليه اشكال وهو
انه كيف يجمع هذا مع حكمه القوة بانها مدركة وهو محل تامل ولا
بد من ساحله من حمل الكلام على ضرب من التجوز ليتمكن تصحيحه والله
تعالى اعلم العلماء اختلفوا في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ فعندنا انه غير واجب خلافا للفلاسفة

والنظام

والنظام لنا لو كان كما قالوه لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه
جدار صلب لان الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل
الذي باعتباره كان حاملا للحروف ولانه كان يجب ان لا يدرك جهات
الصوت كما انه لا يلمس اللامس الا حال وصوله الينا لا جرم لا يدرك
بمجرد اللمس جهة وصوله نصير الدين الطوسي قياس السمع على اللمس
لا يجدي طائلا انتهى ابو البركات البغدادي كان النفس يسمع الهواء
المقروع في جهة القارع حتى يحس بذلك قوله والحسن
والقبح وغير ذلك اقول ادراك الحسن والقبح انما هو بالعقل
لا بالحس واما الذي يدرك بالحس هو الحسن والقبح ان سلم
بمعنى لذلك قوله فان قيل البيت الدائم يدرك حلاوة الخ
اقول هذا سؤال على جانب عدم الوقوع الذي دل عليه قوله
المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له ووجه لا كلية
عليه انه قدم فيه العامل على المعمول وهو يفيد الحصر حيث ذهب
جمع من الاوائل الى ان الحس افضل من العقل لان الحس يدرك
الاشياء بغير والعقل يحتاج الى روية وفكر ولان النفس لا تبقى

مع عدم العقل ولان العقل لو كان هو المدرك لادرك مع فساد
الحواس ودخول العلل عليها والحق ان العقل افضل من الحس **قال**
**ارسطاطاليس** الحس يحتاج الى معاونة الفكر وهذه الحواس
لا تحس بنفسها وانما تحس بها قوة من داخلها هي الفاعلة لها المدركة
بها ومبهم من فعل **قلت** وهل النزاع اسمي او معنوي محل
بحث **قلت** ومما صرح به مذهب تفضيل العقل على الحس قول
محمد بن عبد الله للعقد الف اسم **قوله** والظاهر ان ذلك
الكلام من جهة اسمائه واسماء انواعه واسماء اضافته واسماء اصحابه
الوقوعية ويدل على ذلك قوله لما سرد الاسماء ومن اسمائه الحذر
فعطف لذلك والله تعالى اعلم **قوله** فان الخبر كلام يكون لنسبته
خارج اوه **اقول** هذا ملخص من قول ابن الحاجب الكلام
المحكوم فيه بنسبة خارجية **واعلم** ان ما ذكره بعد خارج حينئذ
لقصد التبيين لا لقصد التقسيم يوضح ذلك كلام ابن الحاجب
**واعلم** ان الكلام اللفظي دلالته انشائية نسبة قائمة بالنفس
فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانشاء وان كان مع

دلاله



دلاله واشعار بان لها متعلقا خارجيا محتملا لمدلول الخبر اولا
وبالذات هي النسبة النفسية وثانيا وبالعرض هي النسبة الخارجية
على ما تقرر عندهم من ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في
الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة
تدل على العبارة والعبارة على ما في الذهن وما في الذهن
على ما في العين فبالنظر الى الاول وصف الكلام النفسي بانه
المدلول عليه باللفظ وبالنظر الى الثاني جعل الخبر محكوما
فيه بنسبة خارجية واعلم ان شراح ابن الحاجب قالوا المراد
بالكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فخرج عنه الكلمة والمركب
الاضافي والتقييدي لانه لا كلام فيهما قال بعض اعيان
اشياخي من المحققين وفيه نظر لانه احتراز بالجنس واعلم
ان المراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام النفس
المتعلق به هو المطابقة واللامطابقة كزيد قائم فانه
يدل على حكم في النفس وهو اسناد القيام الى زيد بالاثبات
ويسمى ذلك كلام النفس وله متعلق في الخارج مطابقة

ان كان صادقا ولا يطابقه ان كان كاذبا فيدخل فيه طلب
القيام لانه اخبر عن حكم موجود في النفس في الماضي وله خارج
وهو الطلب الخارجي فان تقدم له طلب فيه كان صادقا والا
كان كاذبا بخلاف قم فانه ليس لنسبته الذهنية خارج يطابقه
او لا يطابقه ولا يكون خبرا قال بعض المحققين من اشياخي وفيه
نظر لانه منقوض بمثل اطلب القيام فانه خبر لا محالة وليس له
خارج كقم **قلت** ولا يخفى ما فيه وما في النظر الذي قبله
**قوله** فمن هنا يقع في بعض الكتب اه اي من اجل هذا
التفاوت وهو اطلاق الصدق والكذب تارة باعتبار الخبر
وتارة باعتبار الاخبار فعلى الاول يجعل الصادق والكاذب
وصفان للخبر فيقال كما يوجد في بعض الكتب الخبر الصادق
وعلى الثاني يجعل الصادق والكاذب مضافا اليه والمضاف
الخبر والعقد بخبر المخبر الصادق ويكون في الكلام اضمار وحذف
ويكون على هذا الصادق والكاذب وصفان للمخبر **قوله**
وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري **اقول** هذا انما عليه

الجمهور

الجمهور وقيل بالضرورة وقيل بالوقف وقال الغزالي
انه ضروري بمعنى انه حاصل من غير واسطة مقتضية اليه
مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى
انه حاصل من غير واسطة وهذا هو الذي اختاره الامام
فخر الدين الرازي واتباعه واراه راي امام الحرمين والجمهور
فحينئذ لا خلاف في المعنى وانما الخلاف في العبارة **قوله**
وذلك بالضرورة لانا نجد الى اخره اقول ادعى انه ضروري
واستدل عليه بما لا يفيد اذ لا يلزم من كونه لا يكون الا
بالاخبار ان يكون ضروريا اذ ليس من خواص الضروري
انحصار الموجب فيه ثم فيه ايضا مع ذلك مصادرة لا تخفى
**قوله** واما خبر النصارى الى اخره اقول هذا جواب عن
سوال مقدر وتقرير السوال واضح وتقرير الجواب ان الخطا
نشا لليهود والنصارى من نقل اوايلهم وكانوا احادا او — العادة
لا تحيل اجتماع الاحاد على الخطا وقد اورد ايضا خبر العلا سفه
واجيب عنه ولنا عليه كلام حققته في الرد على التيمية

فيفطن لذلك **قوله** جواز كذب كل واحد يوجب كذب
المجموع قلنا ربما يكون مع الاجماع الى اخره يريد ان حكم
الجملة قد يخالف حكم الاحاد اذ الواحد جزء العشرة لا
العشرة والعسكر متالف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد
دون كل شخص على انفراده وحصول العلم سواء قلنا انه بخلق
الله تعالى ولزومه عادي وقلنا انه بالايجاب اي ايجاب
الاخبار له فيما نحن فيه يجوز ان يتحقق باخبار عشرة ولا
يتحقق باخبار تسعة فيزول بانضمام الواحد اليه احتمال
الكذب عند السامع وان كان محتملا له في نفس الامر **قوله**
والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
اقول سواء جعلنا الجنس مخرجا به او مخرجا عنه يقتضي
اختصاص الرسالة المخصوصة بنوع الانسان واعلم ان بعض
القدماء ذهب الى ان في كل جنس من الحيوان نبيا ونذيرا
من القردة والخنازير والدود محتجا بقوله تعالى وان من
امة الا خلا فيها نذير ولعن القاضي عياض من قال بهذه

المقالة



المقالة لانه من الازراء على هذا المنصب المتيقن ما فيه
مع اجماع المسلمين على خلافه وتكذيب قائله قلت وفي جواز
تخصيصه على الانفصال بالتخصيص بالاجماع واعلم ان الرسول
المرسل ولم يات فعول في اللغة بمعنى مفعل الا نادرا قلت
واعلم انه لو قال الرسول نبي بعثه الله الى اخره لكان اولى
لما فيه من الاتيان بالجنس القريب ولما في عبارته من الاتيان
بالجنس البعيد موضع الجنس القريب مع امكان العدول عنه
ورشح هذا تعريف السيد السمرقندي في الصحائف الرسول
بقوله نبي ياتي بشرع ابتداء او ينسخ بعض الاحكام شريعة قبله
**قوله** وقد يشترط فيه الكتاب اي في الرسول اي المجيء
بكتاب من الله ولك ان تقول كيف يستقيم هذا الاشتراط ويلزم
عليه اخراج كثير من الرسل اذ الكتب السماوية اربعة التورية
والزبور والانجيل والفرقان اللهم الا ان يريد بذلك ما
يعم الصحف ايضا وبالجملة فلابد من نوع تاويل **قوله**
بخلاف النبي فانه اعم اي مطلقا لا من وجه وهذا هو

الصحيح وقيل النسبة بين الرسول والنبي نسبة التساوي
وقيل مفترقان من وجه والنسبة بينهما نسبة العموم والخصوص
من وجه **قوله** والمعجزة امر خارق للعادة الي
اخره السيد السمرقندي في الصحايف المعجزة امر خارق
للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقا له
قلنا امر ولم يقل اثبات امر خارق لان المعجز قد يكون اثباتا
وقد يكون نفيا للمعاد كمنع احراق النار وقلنا مع عدم المعارضة
ليخرج السحر والشعبده وقد مع التحدي وهو المنازعة وههنا
المنازعة في النبوة ليخرج الكرامات لانها لا يكون مع التحدي
والارهاص وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته
كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله ومعجزة النبي الماضي
وقلنا تصديقا له ليخرج الخارق المكذب كما لو انطق جمادا
او احيا ميتا فنطق بانه كاذب فاجتنبوه وقيل هذا لا يقدح
لانه خارق ظهر على وفق دعواه والتكذيب من الامور
المعاده وقيل الثاني لا يقدح لتكذيب انسان اخر والحق

ان

ان كليهما قادح لان خلق المعجز لتصديق النبي وامثال ذلك
بنا في هذا الطيفه خوارق العادة معجزه وارهاص وكرامه
واعانه وسحر ان كان بمجرد التاثيرات النفسانيه ودعوى
الكواكب ان كان استعانه بالفلكيات فقط وطلسمات
ان كان على سبيل تمزج القوى السماويه بالارضيه وعلم
الخواص ان كان على سبيل الاستعانه بالخواص السفليه
والحيل الهندسيه ان كان على سبيل الاستعانة بالنسب والنظم
ان كان على سبيل الاستعانه بالارواح الساذجه وشعبده
ان كان على سبيل الاستعانه بخفة اليد **قوله** وهو الذي
يمكن التوصل الى اخره اقول هذا تعريف الدليل الذي
بدا به ابن الحاجب في مختصره قايلا وفي الاصطلاح ما يمكن
التوصل الى اخره قلت وههنا بحث وهو ان في الدليل
تعريفا اخذ الامكان لا الاقتدار ولو عكس هل يصح اخذه
اولا وفي تعريف الفصاحة في المتكلم اخذ الاقتدار لا الامكان
ولو عكس هل يصح اولا وما السر في ذلك قلت

ولعل السر فی ذلك ملاحظة الاعمية فی الامكان وملاحظة
الاخصية فی الاقتدار وهو مستفاد من معرفة الحقيقة
فی اصولهم من القدرة الممكنة والقدرة الميسرة مع ملاحظة
ان المناسب لتعريف الدليل هو الاعمية والمناسب لتعريف
تلك الفصاحة هو الاخصية لجملة وهو الدليل والامارة
متساويان او متباينان او بينهما عموم وخصوص مطلقا
وهل الامارة هی الاخص مطلقا او الدليل هو الاخص مطلقا
اقوال ولم يقل احد فيما نعلم او نظن ان بينهما عموم وخصوص
من وجه ولو قيد به لم يبعد بل هو فی غاية القرب والاتحاد
فالامارة والدليل كسائر الرسوم فانها امارات على التميز
والدليل والامارة كالادلة القطعية والدليل والامارة
معا كالادلة الظنية الا ان يقال انما يسمى بالامارة ما كان
مفادة تصديقيا لا تصورا فيرجع النزاع حينئذ لفظيا لا
معنويا قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع
هو العالم اى بفتح اللام والاول كان فی كلام القاضی

عضد الدين

عضد الدين الاشارة اليه الدليل على وجود العالم هو
العالم قوله واما قولهم الدليل هو الذی يلزم
من العلم به اخره هل المراد من هذا اللزوم العقلی او العادی
او الاعم من كل واحد منهما على احتمال يخرج على الخلاف
المشهور فی ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح هل هو
خلق الله تعالى والارتباط العقلی ولا اجاب ولا تولد
بل خلق الله تعالى قوله فالثانی اوفق اقول
يريد انه موافق للاول ای للتعريف بما يمكن التوصل
الى اخره ويكون على هذا اصادقا على نفس العالم وموافق
للثانی ای للتعريف بقول مولف من قضايا الى اخره ويكون
على هذا اصادقا على مثل العالم حادث وكل حادث فله صانع
لكن حكم عليه بالاوفقية للثانی فيحتاج حينئذ الى معرفة
وجه ما صار به النزاع اعلا فالثانی بعد تحقق مطلق الاعلا
قوله قال الكلام فيما علم انه خبر الرسول الى اخره
يحصل هذا الطعن فی السوال بابطال كون ذلك رجعا

وذلك لان هذا احق الاعمية بحسب مفهومه اذ الذي
علم انه خبره صلى الله عليه وسلم اعم من المتواتر وغيره وذلك
تحقق له الاخصية وكيف يكون الاخص مرجحا للاعم **قوله**
والحسيات انما ذكر هذا من جهات الضرورة دون غيره لشدة
تعلقه به ولهذا كان من جملة شرايط التواتر الاسناد الى الحس
**قوله** هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله اي سواء
كان متواترا او مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويحصل هذا احق بهذا المثل من الخبر وجهان وجه الضرورة
ووجه الاستدلال فان قلت بين الضروري والاستدلالي
مانعة جمع فكيف يصح هذا التوفيق والتلفيق وهو فرع
الاجتماع وهو ممتنع وامتناع الاصل مستلزم لامتناع
الفرع قلت مانعة الجمع بينهما محققة بحالها وما ذكر
من التجويز لاينافي ذلك لان الوجوه المتعددة بمثابة
الذوات المتعددة فكما ان تعدد الذوات لا يمنع الاجتماع
فكذلك عند تعدد الوجوه اذ التعدد الاعتباري حكمه



حكم التعدد الحقيقي **قوله** او الخبر المقرون بما يرفع
احتمال الكذب الى اخره اعلم ان خبر الواحد اختلف فيه
فقيل يفيد العلم اذا احتف بالقراين لغير التعريف وهذا
هو راي امام الحرمين والغزالي والامام الرازي والامدي
وهو منقول عن النظام وقيل بغير قرينة ولكن لا يطرد
بل يكون في وقت ما ونقله الامدي عن بعض اصحاب الحديث
فان ذلك الوقت الذي يحصل فيه العلم اما ان يكون فيه
زيادة على الوقت الذي لم يحصل فيه فالزيادة قرينة
ولا وجه لقوله لغير قرينة او لا يكون فيه زيادة فيكون
ترجيحا بلا مرجح وليس لك ان تقول اذا كان العلم الحاصل
عند الخبر خلق الله تعالى فلا ترجيح بلا مرجح لانه فاعل
بالاختيار لانا نقول عادة الله عز وجل في خلقه الاطراد
فيما يحصل عند خبر الواحد ولم يختلف عادته في ذلك
حتى افاد شخصا العلم وخبر الظن مع استوايهما وقال
الامام احمد رضي الله عنه ويطرد وهو راي الكرابيسي

والمحاسبي وابن خويز منداد من المالكية وعزاه الى مالك
لانه مع ذلك يرى الاخبار متفاوتة ولعله بناه على تفاوت
العلوم عنده لتفاوت الظنون ولا يتردد عاقل في ان من
قال بافادة خبر الواحد للعلم لا يجعله مساويا للمتواتر
قلت وهذا المذهب على ما هو به من الصعب اقرب الى
الايجاه من الذي قبله اذ لا ترجيح فيه بدون مرجح والاكثر
من المحققين والجهابذة انه لا يفيد لا بقرينة ولا بغيرها
وهو الحق **قوله** هو قوة للنفس بها تسعه للعلوم
والادراكات قصه هذا ان العقل ليس ما له ادراك ولا
مدرك بل به يحصل الاستعداد للادراك والمدرك غيره
وكذا المدرك به وهو الة الادراك وهو مخالف للظاهر
وقيل هو غريزة تكون المعرفة عنها وقيل هو صحة التمييز
والعقل هو اللب واللب مصباح العلم وافه اللب العجب
**قوله** صرح بذلك لما فيه من الخلاف السمنية في
جميع النظريات الى اخره اقول الجمهور على ان النظر الصحيح

يفيد



يفيد العلم مطلقا سوا كان في الالهيات او العدديات
وقيل لا يفيد مطلقا وهو راي السمنية وقيل يفيد في العدد ‌ مات
دون الالهيات وهو راي المهندسين من اهل الهند صفي
الدين الهندي ما المراد من العلم هنا الاعم من الظن او ما
يقابل الظن ان كان الاول فلا فايدة في النظر حينئذ ولو كان
صحيحا وان كان الثاني فسلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم
قلت وقد ذكر ارسطاطاليس ان رجلا يقال له سوفسطا
كان يعارض احكام العقل السليمة بمعقولها ويحتج بتباين المحسوس
على الحس والمعلوم على العلم وصار له على ذلك اصحاب يناظرون
في تصحيح مذهبه منهم اصحاب العقود ومنهم والسمنية
قلت وليس كلامهم في ابنية العقل ووجوده كما ظنه
كثير من الناس لانهم لم يدعوا ما ادعوه ان بفضل تمييز
وقع لهم عندهم وادركوا به ما قامت غيرهم على زعمهم
فاوجبوا ما اوجبوا من الشك والوقف وغير ذلك
من المذاهب بحكم العقل كما اوجب سائر اهل العقل الحكم

ونظيرهم من فرق المسلمين الذين قالوا بوجود العقل
وامتنعوا من الزام الحجة به حتى يرد الحرية قوله
قلنا اما ان يفيد شيا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون
معارضه اقول وذلك ان نقول نختار الاول وهو ان
يفيد شيا ولا يلزم ان يكون فاسدا وذلك لانه يجوز ان يكون
المراد بالافادة هنا ما هو بالنسبة الى قطع الخصم والزامه
والفايدة اعم من ذلك اى من الجدلية والحلدية ونختار الثانى
وهو انه لا يفيد شيا ونمنع كونه لا يكون معارضه لجواز ان
يكون معارضه بالنسبة والاجابة اي معارضة له بما يعتقد
على اصله ويقول به اى المعارض بالفتح وان لم يكن المعارض
بالكسر يقول بذلك اى بالصحة بل انما يقول بالفساد فلا
يضره ذلك حينيد فتفطن له قوله والنظري قد
قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظراي والعلم
النظري وهو المستفاد من النظر لان الحاصل بضرورة
العقل وبديهته قد يحصل ويستفاد من النظر الصحيح

المستجمع

المستجمع للشرايط وهذا المعنى بقوله مخصوص ولا يطلق
على ذلك النظر المتوصل فيه الى ذلك العلم النظرى اسم
النظر وان كان معنى النظر محقق الوجود فيه قطعا بخالف
العلم الذى توصل اليه بذلك النظر فانه يطلق عليه اسم
النظرى قطعا وان كان وجود معنى النظري وهو المستفاد
من غيره موجود فيه قطعا والامر حينيد انما هو في اطلاق
الاسم لا في المعنى اعتمادا على نعاو واصطلاح قوله
يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة اي لا بالنظر وان كان
هو في نفسه نظريا قطعا وانما اصطلح على هذا واعلم ان هذا
اخص من الذى مر له ادى الذى مر له انه لا يسمى نظريا وهو
اعم من كونه يسمى ضروريا ان لا يسمى نظريا حتى يكون اخص
مطلقا او لا حتى يكون اخص من وجه محل بحث واعلم انه
يلزم على هذا ان كل علم جاء بالنظر لا يسمى حصوله نظريا
بل ضروريا وان كان نفس العلم الحاصل يسمى نظريا ولا يسمى
ضروريا قطعا فتفطن لذلك قوله فهو لم يتصور

معنى الجزو والكل لان المراد من الجزو هنا انما هو الجزو
لذلك الكل والمراد من الكل هنا انما هو الكل بالنسبة الى ذلك
الجزو لا بالنسبة الى كل اخر ولا بالنسبة الى جزو اخر
فحينئذ قدر ذلك الجزو في العظم ولو بلغ ما بلغ هو جزو
من قدر ذلك الكل في العظم ومن المعلوم ان الشي مع غيره
اعظم من الشي في حد ذاته ومع ذلك كيف يتصور ما ذكره
الا ان يريد ان الكل اعظم من الكل وبدون ذلك الجزو وهو
غير مطابق بما نحن فيه **قوله** سواء كان استدلالا من
العلة على المعلول الى اخره اقول القسمة رباعية بحسب
العقل وهل هي رباعية بحسب الخارج او لا محل استقرا و في
الاستدلال بالعلة على المعلول وعكسه والاستدلال
باحدى العلتين على الاخرى وعكسه والذي نظر فيه التردد
بحسب الوجود الخارجي هو الاستدلال بالمعلول على
المعلول واعلم ان الاستدلال بالعلة على المعلول يسمى
برهان الانية والاستدلال باحد المعلولين على الاخر

وباحدى العلتين على الاخرى هل يقول انه لا يسمى به احدهما
بنا على ان الشرط في ذلك الاطلاق والتسمية ان يوجد اعني
العلة والمعلول فعند وجود احدهما فقط يفوت الشرط
فيفوت المشروط او نقول انه يسمى كل واحد منهما بكل
واحد منهما باعتبارين على ان محقق التسمية انما هو وجود
احدهما اعني بالنسبة الى المستدل به فان كان المراد به هو
العلة فالبرهان برهان لمي والا فبرهان اني وقد وجدا
وكل واحد منهما في جانب المستدل به لكن هل نقول في الاستدلال
بالعلة على العلة انه برهان لمية من جهة فقط او من كلا
الجهتين وكذلك نقول في الاستدلال باحد المعلولين
على الاخر انه برهان انية فقط محل بحث والظاهر هو الثاني
وانت خبير على هذا بانه لا يلزم من وجود برهان الانية
وجود برهان اللمية ولا بالعكس اذ في محل الاستدلال
باحدى العلتين على الاخرى يوجد برهان اللمية بدون برهان
الانية وفي محل الاستدلال باحدى المعلولين على الاخر

يوجد الاستدلال ببرهان الانية بدون برهان اللمية
بخلاف ما اذا كان الاستدلال بالعلة على المعلول او بالعكس
فان وجود كل واحد منهما بالفعل مستلزم لوجود الاخر
بالقوة والصلاحية وان لم يكن مستلزما لوجوده بالفعل
**قوله** المعرب المعنى في القلب بطريق العيض ليس
المراد بالقلب الجرمي الذي هو صنوبري الشكل وهو احد
الاعضا الرئيسة شخصا ونوعا وهو اعظم الاعضا الرئيسة
الاربعة عند ابقراط وهو اول متكون في البدن عند
بعض الحكماء والاعضا الرئيسة بحسب الشخص ثلاثة القلب
والدماغ والكبد والرئيس بحسب النوع واحد وهو الانثيان
وما عدا ذلك مروس والقسمة ثنائية لا ثلاثية خلافا لما
توهمه بعضهم من ان لنا قسم ثالث لا رئيس ولا مروس والقلب
محل الروح الحيواني والقوى الحيوانية وعنه يفيض الافعال
الحيوانية وقد حققنا هذا في كتبنا في الحكمة قلت
ولنا سوال مشكل وهو ان القلب كيف يجامع القول بكونه





ارأس عضو في البدن القول بانه ليس باعدل ما في البدن بل
قالوا اعدل ما في البدن جلد انملة السبابة من اليد اليمنى اللهم
الا ان يقال الجهة مختلفة فالجهة التي منها الرياسة غير الجهة
التي منها الاعدلية فجهة الرياسة عدم البقاء بدونه
ولنا وراء هذا اشكالات اخر اوردناها محققة في كتابنا
الجامع الكبير في الطب والمراد من القلب اما القلب المعنوي
القايم بالقلب الجرمي وهو المعبر عنه بالبصيرة وهل مثل
هذا حقيقة او مجاز وعلى الاول هل هو لانه مسمى من مسميات
المشترك اللفظي او فرد من افراد المشترك المعنوي مع انه
من افراده المشككة اولا وعلى الاول هو باعتبار اللغة
او الشرع او العرف واما العزيزة العاقلة القايمة بالدماغ
ويكون حينئذ لفظ القلب عبر به عن ذلك اما بطريق المجاز
واما بطريق الكناية وعلى كون المراد به هو الاول هل هو
اي ذلك القايم بالقلب الجرمي هو نفس القوة العاقلة ويكون
هذا انبا على راي الشافعية لا الحنفية او يكون على راي الحنفية

ايضا بناء على ان العقل له انا ر قلبيه ادراكيه او يتوقف الادراك
عليها يكون بذلك محلا للفيضان واما على ارادة الثاني فيصح
على راي الحنفية جزما وهل يصح على راس الشافعية محل بحث او يخرج
ذلك على غير ذلك وهو محل دائرة متسعة وقوله بطريق
الفيض يخرج عن ما يحصل بطريق الانتساب او الاستدلال
وهل الضروري والبديهي خارج عنه ايضا او لا محل بحث
مبني على تحقيق انه هل هو من قبيل النظري او الضروري
او ليس هو من قبيل واحد منهما وهل يخرج عنه الحدسي
ايضا او لا وكذلك هل يخرج عنه ما له مقدمات تحصل
عنها لا انفكاك لها هو راي حجة الاسلام الغزالي في العلم عندح
الحاصل بالتواتر او لا محل بحث ونقض ايضا وهل الالهام
خلق العلم او الادراك او هو نفس العلم والادراك
او امر اخر محل تامل ايضا وايضا فما الفرق بينه وبين سائر
العلوم النظرية وهل هو قسم منها او قسيم لها او شئ
براسها محل بحث ايضا والتوضيح في ذلك على البراعة المشهورة



في ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح لبيف جهة حصوله
ومما يطلب ايضا الفرق بينه وبين التوفيق والتوقيف
وقد تعرضت لذلك في بعض الحواشي وهي حواشي شرح
لجمع الجوامع واعلم ان محشي العلامة اكمل الدين عرف
الالهام بقوله هو تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل من
غير نظر في الحجة قلت ولا يخفى ما فيه وهل الالهام يكون
في التصورات كما يكون في التصديقات او يختص بالتصديقات
وهل التعريفان المذكوران متناولان لكل واحد منهما
وللتصديق فقط او للاول متناول دون الثاني او العكس
محل بحث وتامل والظاهر التناول والله تعالى اعلم
بالصواب قوله وكان الاولى ان يقول اسباب
العلم بالشيء اي بكسر الباء من اخر اسباب وجه الاولوية
ان المعرفة والعلم متغايران ومع ذلك لا يستلزم من كونه
ليس سببا للمعرفة ان لا يكون سببا للعلم فكان حقه ان
يقول ليس من اسباب العلم بصحة الشيء ليحصل المطلوب

**قوله** الا انه خاول المبنيه على ان يرادنا بالعلم
والمعرفة واحد هذا بيان لوجه العدول عن ذلك الغير وترك
الاول وهو القصد الى افادة هذا الممتنع المخصوص وهو لا
يحصل بذلك بذلك لواى به لكن هل يقول انه حينيد يعلم الا حزة
وبهذه الصيمة ان لم يكن ذلك اولى سوا كان هذا اولى او لم
يكن او يقول ان هذا قصاراه ان يكون عذرا في العدول
ولا يلزم خروج ذلك عن رتبته المذكورة من الاول يحل
تامل واعلم انه لا يلزم من هذا ايرادهما عند هذا القايل
ولا تساويهما في هذه الارادة وهل يلزم من هذا الترادف
بحسب الاصطلاح الخاص او لا يجب بحث ايضا **قوله**
لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات
والمعرفة بالبسايط او الجزئيات اقول وقضية هذا التصريح
بان القول بالتغاير اصطلاحي لا لغوي ولذلك القول
بالاتحاد بحسب المراد كلامه مشير انه اصطلاح البعض ايضا
وحينيذ فلا يخفى ما فيه من الاشكال واعلم انه قد اشتهر ان المعرفة



تستدعي تقدم جهل فلا يوصف بها الباري عز وجل بخلاف
العلم وصرح القاضي ابو بكر في التقريب والارشاد بان المعرفة
تستدعي تقدم جهل وقيل المعرفة تستدعي تدقيقا وتاملا دون
العلم فيقال عرف الله تعالى فلان ولا يقال علمه ويقال علم الله
تعالى ولا يقال عرفه نقله الرافعي في الدرس وذكره الامدي
في ابكار الافكار نحوه **وقال** الراغب المعرفة
تتعلق بالبسيط والعلم بالمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا
يقال علمته **قلت** وهذه العبارة توهم اطلاق
البسيط عليه عز وجل وليس لذلك فانه لا يجوز اطلاقه
عليه تعالى فكان من حق الاحتراس والوقوف مع مجال العصمة
ان يقول العلم يتعلق بالمركب والمعرفة بغيره بسيطا كان او غيره
**قوله** لا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له
اقول لان الا لهام كما انه لا يكون سببا للصحة لذلك لا يكون
سببا لغيرها وليست الصحة اذن مما يتعلق بالشيء حتى يلزم
من العلم بالسلب عن الصحة العلم بالسلب عن غيره بطريق

الاول فلا وجه للتخصيص **قلت** وقد يقال لعند
بحر واسعًا فى هذا السلب وهو مظنة الاتساع اذ لا مانع
من كونه له وجه فى التخصيص ووجه انه خصه بالذكر
للاهتمام بشانه والمنوه بقدره ومكانه لا يقال فكيف يعلم
بعد هذا عموم السلب وهو السلب لصحة الادراك
به عنه وعن غيره حتى يحقق المسالة الحقيه اذ هى المقصودة
بايراد مثل هذا فى المقام وليس من التنبيه بالادنى على
الاعلى سلبًا لانى اقول ليس الطريق لاستعلام عموم السلب
محصورًا فى هذا المدلول بل يجوز ان يستعلم من طريق اخر
جدلى فيه دقة وهو عدم القايل بالفصل فافهم **قوله**
ثم الظاهر انه اراد اخره ان قيل اذا قلنا بجواز خلو
الاجماع من المستند فقد قلنا بجواز عموم الالهام وكونه
حجة على الغير قطعية وظنيه ولذلك اذا قلنا بمسالة جواز
التفويض الى العالم فقد قلنا بجواز الالهام ويكون ذلك حجة
على الغير قلنا الكلام انما هو فى الالهام من حيث هو الهام

لا بالنسبة الى امر اخر من خارجيا به وعوارضه الغريبه
وغواشيه المادية وما اورده المورد عند التحقيق ليس
كذلك فلا يصلح للنقض فيه لذلك والله تعالى اعلم **قوله**
اى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
اقول ابو عبيدة كل امة مضت فهم عالم ذلك الزمان وفى
التفسير ان لله تعالى ثمانية عشر الف عالم وفيه ايضا ان
العالمين الف امة ستماية فى البحر واربع ماية فى البر وعن
ابن عباس العالمون الخلق كله السموات والارض وما بينهما
وهو فيما يقال من العلم يراد به ما له علم وحس وقيل
هو من العلم الذى هو العلامة لان كل ما فى العالم علامة
ودلالة على صانعه واعلم ان ما اورده الشارح رسم
اورده المتكلمون وهو لا يصح الا على القول بنفى الحال
المعروف بقولهم صفة ليست بموجودة فى نفسها ولا معدومة
قايمة بموجود اذ الحال ليست بموجودة وحق العبارة
ان تقول من الثوابت ليندرج الحال حينئذ واعلم

ان الحال يتكلم فيه في امور في اطلاقه وفي مدلوله وفي
تحديده وفي اقسامه فان قلت هل يحصل عبارة حدية للعالم
قلت لا لان لفظه يدخل تحته مختلفات بالحقيقة كالجواهر
والاعراض **قوله** تابع لتحيز الجوهر الى اخره
اقول تحيز الجوهر هو حصوله في الحيز واعلم انهم
اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز امر ثبوتي فقيل
هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر
في المعدوم وان كان موجودا فلا شك انه امر مشار اليه
فهو اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر حاصلا
في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا ان يفسر
ذلك بالمماسة ولا نزاع فيه وان كان عرضا فهو حاصل في
الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه النصير وهذا غلط
من جهة اشتراك اللفظ فان لفظة في يدل في قولنا الجسم
في الجسم على المعنى التداخل والجسم في المكان على معنى الحيزية
والعرض في الجسم على معنى الحلول وقد ذكرت في شرح الاربعين

للامام

للامام فخر الدين ما محصله الحلول قسمان حلول قيامي وحلول
مجاوري وكيفية حلول الشيء بالشيء على الوجهين المذكورين
الامر فيها سهل وانما الذي ربما يقف العقول عنه ويكون
من مواقف العقول وان لم يكن من مستحيلات العقول هو
كيفية قيام الصفة بالموصوف في الامر الحادث واعلم انما يشعر
به من في معنى الظرفية لا يخلوا عن اشكال واعلم انه يلزم من
المكان التحيز ولا يلزم من التحيز المكان وليس من لازم المكان
المكان ولا من لازم الحيز الحيز فرارا من محذوري الدور
والتسلسل واعلم ان الفرق بين الحيز والمكان والجهة
والجنبة ليس بالهين **قوله** وليس هذا نزاعا لفظيا
الى اخره اقول يشير بهذا الى الرد على الامام فخر الدين
في الاربعين حيث قال وهذا النزاع لغوي لا عقلي **قوله**
حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء اي حتى يدفع النزا ع
من كل جانب من جوانب النزاع بان هذا نزاع في امر
اصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاح اذ لكل احد ان يصطلح

على ما شا فيصير النزاع حينئذٍ في الصورة لا في المعنى فيكون النزاع كلا نزاع **قلتُ** وهذا مداره على حرف واحدٍ وهو ان الاصطلاح لا مساحة فيه وهذا مما وقع فيه المساحة فكثيرا ما تراهم يقولون ذلك وهو انه لا مشاحة في الاصطلاح وكثيرا ما تجدهم يشاحون في الا اصطلاح ويسبونه تارة الى الخطا وتارة الى البطلان والحق عندي في هذا انه اختلاف الحال لا من اختلاف القال وقد حققت هذا في نكت شرح المطالع فليراجع منهُ **قولـه** بل هو نزاعٌ في ان المعنى الذي وضع الى اخره يشير بهذا الى تحقيق ما ذكره من كونه نزاعا في المعنى لا في اللفظ **قلت** وهو توجيه لا بعض عرفه والحق ما قاله الامام فخر الدين من انه نزاع لغوي لا عقلي ووجه ذلك ان هذا النزاع وان كان نزاعا في المعنى الذي وضع له الجسم هل يكفي فيه التركيب من جزوين او لا لكنه يفيد انه نزاعٌ في المعنى اذ مما داه انه نزاعٌ مترتب على نزاع في المعنى الذي وضع





اللفظ له وذلك النزاع اعني وهو الاختلاف بحسب ما وضع له ذلك اللفظ يرجع الى اختلاف في اللغة او في الاصطلاح او في الاسم فذلك ما قاله الفخر وليس نزاعا في امر معنوي مقطوع عن ذلك المنشا ولا في امر اخروي عقلي حتى يلزم ما قا له بل المحقق فيه انه نزاعٌ لفظي مرتب على نزاع لفظي وهذا هو احد الاقسام الاربعة وهي ترتب اللفظي على اللفظي وترتب المعنوي على المعنوي وترتب اللفظي على المعنوي وترتب المعنوي على اللفظي وهل الاصل في النزاع هو اللفظي لانه يصير في الحقيقة لا نزاع او الاصل هو النزاع المعنوي لانه نزاع محقق محل بحث يدور على حرف واحد وهو ان الا صل هل هو الاختلاف او الاتفاق ويوجد من هذا احكام البيع وقد حققت هذا في العضد الواجب **قولـه** يعني الجزء الذي لا يقبل الانقسام الى اخره اعلم ان الجزء الذي لا يتجزى اختلفوا في وجوده وانكره جمهور الفلاسفة واثبته المتكلمون وقومٌ من قدما الفلاسفة والمراد به جوهر لا ينقسم

لا بالنقد والقطع ولا بالوهم والفرض والمراد به الفعل
الكسر سواء كان بالكسر او بالدق والقطع هو الفعل بنفوذ
جسم اخر فيه والقسمة بالوهم ان يحده القوة الوهمية
وحد مفصله والقسمة بالفرض ما يكون بفرض العقل
كما يتصور ان جانبه هذا غير جانبه الاخر يكون منقسما

قوله واقوى ادلة اثبات الجزء الى اخره اقول
ادلة اثبات الجزء كثيرة من جملتها هذا وتقريره انا اذا
وضعنا هذا الكرة حقيقية على سطح مستو فموضع الملاقاة من
الكرة غير منقسم والا لكان على سطحها خط مستقيم لانطباقه
على سطح مستو فيكون الكرة مضلعة واذا كان موضع الملاقاة
غير منقسم فقد وجد الجزء فاذا اردنا الكرة على السطح زالت
تلك الملاقاة وحصلت نقطة اخرى ملاقية بها حصل
اخر وعلى هذا الى ان يتم دورها وحصلت دايرة على ظهر
الكرة لزم تركب تلك الدايرة من اجزاء لا تتجزى واذا كان
الخط مركبا من اجزاء لا تتجزى كان السطح مركبا من خطوط والجسم

السطوح

من سطوح ويلزم تركب الخط من اجزاء لا تتجزى فان قيل لا نسلم
امكان الكرة والسطح ولا نسلم انه ليس بين كل نقطتين خط
قلنا الكرة ما تقتضيه طبيعة البسيط فكيف يكون ممتنعة
والسطح المستوى ممكن لان الخشونة للزاوية ولا بد من
سطح صغير املس والا ذهبت الزوايا الى غير النهاية وليس
لك ان تقول امكانهما لا يوجب امكان الجزء وانتم بصدد
اثبات حقيقته لانا نقول لما وجب تركب المقادير من اجزاء
لا تتجزى على تقدير وقوع هذا الممكن وجب ان يكون في نفس
الامر كذلك والا لكان الممكن مستلزما لانقلاب ما هو ممتنع
او ليس بواجب واجبا وهو محال او نقول المدعى هنا بطلان
مذهبكم وجواز الجزء مفيد لهذا الغرض وليس بين كل
نقطتين خط لان الملاقاة انية فتبين ان الملاقاة الاولى
وان الملاقاة الثانية تمتنع ان تكون زمانية والا لكانت
الكرة في ذلك الزمان اما في الملاقاة الاولى او في الملاقاة
الثانية او في ملاقاة اخرى او لا تكون ملاقية لشيء والاقسام

باشرها باطلة اذا الكرة على المقادير الثلاثة الاول يلزم ان
لا يكون بين الملاقاتين وعلى الرابع يلزم ان يكون منفصلا على
السطح وهو خلاف المقدر واذا لم يكن بين الانين زمان
ما الى الانات ويلزم منه تالى النقاط لكون الزمان والحركة
والمسافة متطابقة **قوله** وجهان الاول انه لو كان
كل عين منقسما لا الى نهاية الى اخره اعلم ان هذا الوجه
من الاستدلال هو ما ختم به صاحب الصحايف فيها ادلته
على ذلك ثم قال في الاخر وهذا برهان بديع **قوله**
والكل ضعيف اي كل واحد من هذه الادلة الثلاثه
الذي ادعى فيه انه اقوى الادلة ولم يبين وجهه وهو
محتاج الى البيان وللاخران المدعى فيهما لاستهاد ترتيب
الهيولى على الاطلاق هي محل الصورة الجوهرية وهي
اربعة اقسام الهيولى الاولى وهي جوهر غير جسم
محل للمتصل بذاته والهيولى الثانية وهي جسم قام به صورة
كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعيه والهيولى الثالثة



وهي الاجسام مع صورها النوعيه التي صارت محلة لصورة
كالاعضا لصورة البدن واجزا البيت لصورته والهيولى
الرابعه جزء والجسم من حيث هو الجسم والثالثه والرابعه
فالجسم جزء لهما ثم اختلفوا في الهيولى الاولى فذهب
من نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو جمهور الفلاسفه الى
انها متحققة وقال من اثبته وهم المليون وطايفه من الحكما
المتقدمين انها غير متحققه وتحقيق قول الفلاسفه انهم
زعموا ان في الجسم شيئا غير جسم وهو محل صورة الجسم
التي هي المتصل بذاته نسبته اليها نسبة التراب الى المدر
والرماد الى الخشب وقال الغزالي في المقاصد الرماد هو
الخشب والنطفه هيولى الصورة الانسانيه قلت
وفيه بحث لان الرماد والنطفه جسمان **قوله**
واصولها قبل السواد والبياض الى اخره قال قوم من الاقدمين
لا لون اصلا والهوا اذا خالط اجساما شفافه مصغره
جدا وبعد صفة بعضها الى البعض ترى البياض كما في

التلج والبلور المسحوق اذ ليس بينهما فعل وانفعال لصلابتها
حتى يقال حدث لون والسواد يرى لعدم سقيق الاجسام
وعدم مخالطة الهوا وضعف هذا واضح ولعله رعه سو
فسطايه وقال بعضهم لا لون الا للسواد فانه لا سلح
والبياض قابل الالوان فلا يكون لونا وقيل اللون والسواد
والبياض وغيرهما مكب منهما وفعله الحمرة والخضرة
ايضا لون وقيل الصفرة ايضا لون وغيرها مركب
منها السيد السمرقندي وقد علم بالتجربه ان اجساما مختلفه
الالوان اذا سحقت جدا وخلطت ظهر منها الالوان المختلفه
بحسار مقادير المخلطات فجاز حصول الكل كذلك
وجاز لون كل لون واحدا وجاز كلاهما والله تعالى اعلم
قلت ولم يجعل احد في الازرق الاصالة بخلاف
غيره من الالوان ولابد لذلك من سر شرهل هذا النزاع
لفظي او معنوي اسمي او عقلي ظهوري او يقيني وما ثمره
هذا الاختلاف محل بحث والله تعالى اعلم قوله

وانواعها

وانواعها تسعة الى اخره اعلم ان حامل الطعم اما لطيف
او كثيف او معتدل والفاعل له اما الحراره او البرودة
او المعتدل فمن فعل الحرارة في اللطيف الحرافه وفي
الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحه ومن فعل البرودة
في اللطيف الحموضه وفي الكثيف العفوصه وفي المعتدل
القبض وهما يتقاربان لكن القابض يقبض ظاهر اللسان
والعفص ظاهره وباطنه ومن فعل المعتدل في اللطيف
الدسومه وفي الكثيف الحلاوه وفي المعتدل التفاهه

وهذا صورة جدول الطعوم البسيطه

| | حراره | برودة | اعتدال |
|---|---|---|---|
| لطيف | حرافه | حموضه | دسومه |
| كثيف | مراره | عفوصه | حلاوه |
| معتدل | ملوحه | قبض | تفاهه |

قلت والسيد السمرقندي في الصحايف

عدا الطعوم البسيطه ثمانيه واسقط التفاهه ولنا فيه بحث
وتقدير واعلم انهم لم يذكروا الما ذكروه من الطعوم المخصوصه
بالكميه المخصوصه على الوجه المخصوص من التولد بين الفاعل
والمفعول دليلا يوجب الظن والاتباع فضلا عن اليقين
والاجماع ولهذا قال بعض المحققين من اشياخ اشياخنا
انه بكلام الوعاظ اشبه قوله اى الذات الواجب
الوجود الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شى
اصلا اقول صاحب الصحايف السيد السمرقندي كل ما يتصوره
العقل فهو بالنسبة الى الخارج اما واجب او ممتنع او ممكن
لكن ذاته ان اقتضت وجوده فى الخارج فهو الواجب
والا ان اقتضت عدمه فيه فهو الممتنع وان لم يقتض شيئا
منهما فهو الممكن ثم قال فى شرحها فان قلت ان اردتم
باقتضا الوجود والعدم فى الواجب والممتنع اقتضا كل
منهما وحده فهاهنا قسم اخر وهو ان يكون مقتضيا لهما
جميعا وان اردتم مطلقا سواء كان وحده او لا فلا نسلم

نسلم ان ما يقتضى الوجود فهو واجب وان ما يقتضى العدم فهو
ممتنع وانما يكون لذلك ان لو كان اقتضاؤه اما وحده قلت
يعنى وحده ولا يلزم قسم اخر لان ما يقتضى الوجود والعدم
يكون ممتنعا لوجود فى الخارج ضرورة فيكون مندرجا
فى قسم ما يقتضى العدم لذاته لا انه يصير قسما اخر وانا
اقول ما قاله ممنوع قوله لكن ما يقتضى الوجود والعدم
يكون ممتنع الوجود فى الخارج مسلم قوله فيكون مندرجا
فى قسم ما يقتضى العدم لذاته ممنوع كيف وقد عنى بقوله
ما يقتضى العدم ما يقتضيه وحده على ان قوله والا فان
اقتضت عدمه فيه فهو الممتنع مشعر بان الممتنع عبارة عن
متصور لا يقتضى ذاته وجوده فى الخارج ويقتضى عدمه
فيه وحينئذ اندراجه فى القسم الذى ذكرتم ممنوعا
فكان قوله لا انه يصير قسما اخر ممنوعا واعلم ان الفلاسفه
قالوا الواجب ما يقتضى ذاته وجوده فقيل هذا يناقض
مذهبهم ان الواجب عين ذاته لان الشى لا يكون مقتضيا

لنفسه وجود والا يلزم ان يكون مقدما على نفسه لان
المقتضي مقدم على المقتضى ولذا بعض مشايخ اهل السنة والعدل
ذهبوا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته مع انهم صرحوا
بان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده فيكون مناقضا لمذهبهم
ايضا اذ هذا القول يقتضي ان يكون الوجود غير ماهيته
ومذهبهم انه عين ماهيته واجاب قوم بان وجود الواجب
وجود مخصوص فيكون مقتضيا للوجود المطلق والوجود
المطلق غير المخصوص فيكون المقتضي غير المقتضى صاحب
الصحايف وفيه بحث لان المطلق ان كان في وجود الواجب
فوجوده غير ذاته وان لم يكن فلا يكون مقتضيا لوجوده
ويلزم ايضا تركب ذات الواجب لان المطلق جزء المقيد
قلت وعندي في بحثه بحث لانا سلمنا ان وجود
المطلق الذي هو مقتضى ذات الواجب وجود الواجب
قوله فوجوده غير ذاته ان اردتم بوجوده فقوله غير ذاته
وجوده الخاص به ولا نسلم انه غير ذاته وان اردتم الوجود



المطلق سلمنا انه غير ذاته ونحن لا نقول بان الوجود المطلق
عند الواجب بل هو غيره والوجود الخاص عينه لكن يلزم
على هذا التقدير نقض مذهبهم بوجه اخر وهو انهم قالوا صفات
الله تعالى من الوجود والوجوب والقدرة والارادة و العلم
والحيات كلها غير ذات الواجب وليس لله تعالى صفة زايدة على
الذات وقولهم هذا يستلزم ان يكون لله تعالى صفة زايدة
على الذات قوله وهو لا يجوز ان يكون نفسها
الى اخره اقول تقرير هذا البرهان على اثبات واجب الوجود
ان يقول المدعى ان واجب الوجود موجود لان جميع الممكنات
الموجودة لا له من علة تامة وهي اما نفسها او بعض اجزائها
فقط او الخارج عنها فقط او المجموع المركب من الخارج والاجزاء
والاول محال والا لزم تقدم الشيء على نفسه في الوجود
وهو محال والثاني ايضا محال والا لزم عدم احتياج
الى بعض الاجزاء الاخر وهو محال والثالث ايضا محال
لتوقفها ايضا على اجزائها فلا يكون علتها التامة امرا خارجا

عنها فقط بعين القسم الرابع وهو المجموع من الخارج والاجزاء
والخارج عن جميع الموجودات الممكنه هو واجب الوجود
ولما كانت الموجودات الممكنه موجودة في الخارج بالضرورة
فلابد من وجود علتها لذاته لانه جزء علتها التامه
الموجوده في الخارج وجزء الموجود موجود **قوله**
لا يمكن ان يصدق مفهوم ذات واجب الوجود الا على ذات
واحدة الى اخره صاحب الصحايف البرهان على هذا المطلوب
عسر وليس في كتب القوم ما يعتد به وقد سنح لي برهان حسن
وهو ان يقول لو كان الواجب اثنين فكل واحد فرض منهما
ان يعين وواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
بعين هذا لا يخلو اما ان يكون عين واجب الوجود من
حيث هو واجب الوجود او غيره فان كان عينه فمتى
وجد الواجب وجد هذا التعين فيلزم ان يكون الواجب
واحدا وان كان غيره فاما ان يكون لازما لواجب الوجود
من حيث هو او غير لازم فان كان لازما لا يوجد الواجب



بدون هذا التعين فيكون الواجب واحدا وان لم يكن
لازما جاز انفكاكه عنه بحسب ذاته فاما ان يوجد امر
يستلزم اتصاله مع الواجب او لا فان لم يوجد صح انفكاكه
عن الواجب بحسب الواقع وهو لازم للوجود وصحة انفكاكه
انفكاك اللازم يوجب صحة انفكاك الملزوم وان وجد فاما
ان يكون منفصلا او متصلا فان كان منفصلا يلزم افتقار
وجود الواجب اليه لافتقار لازمه اليه وان كان
متصلا فاما ان يكون لازما للواجب من حيث هو او لا فان
فان كان يلزم لزوم التعين اياه هذا خلف وان لم
يكن لازما فاما ان يوجد امر يستلزم مع الواجب او لا
ونعود الكلام فاما ان ينتهي او يتسلسل والتسلسل
باطل وبتقدير تحققه لا يكون المجموع حينئذ لازما
فيجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك العين وقد مر
ابطاله **قوله** القديم هذا تصريح بما علم ان
الحدوث كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدم كون

الوجود غير مسبوق به وقال قوم من المتكلمين الحدوث
هو الخروج من العدم الى الوجود قلت وهذا
تعريف مجازي لان الخروج صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم
ثم الحدوث اما اضافي وهو كون ما مضى من وجود شيء اقل
مما مضى من وجود آخر واما مطلق وهو اما زماني اذا
كان الوجود مسبوقا بالعدم واما ذاتي اذا كان الوجود
من الغير لانه حينئذ يكون استحقاق الوجود من العلة
وعدم استحقاقه بالذات وما بالذات اقدم فاستحقاق الوجود
بل الوجود مسبوق بعدم استحقاقه ويعلم من ذلك ان
الاشتراك انما هو في لفظ الحدوث والعدم في مقابلة
الحدوث فيكون ايضا ثلاثة والاول من الحدوث اخص من
الثاني والثاني من الثالث والعدم بالعكس وقيل العدم والحدوث
عدميان قوله حتى وقع في كلام بعضهم
ان القديم والواجب مترادفان اي متواردان على معنى
واحد باعتبار واحد والتزام ان بين الترادف والتساوي



عموم

عموم وخصوص مطلقا وان المترادفين اخص مطلقا والمتساويين
اعم مطلقا ولكن في هذا بحث حققته في بعض المصنفات
وانت خبير بان الترادف وان قلنا بجوازه خلاف الاصل
ومن ادعاه فطريقه اثباته بالنقل المعين قوله
لكنه غير مستقيم للقطع بتغاير المفهومين اعني مفهوم الواجب
ومفهوم القديم ومع ثبوت التغاير يبطل الترادف لعدم
صدق الحد حينئذ عليه وذلك ظاهر قلت
وانت تعلم ان الخصم لا يسلم له هذا القطع الا ان يكون معه
وعامة بان يكون مجمعا عليه وبالجملة كان الاولى له ان يقول
والاصل هو تغاير المفهومين ومن ادعى الاتحاد فعليه بيانه
وليس لك ان تقول من ادعى الترادف لعله انما يريده بالنسبة
الى القديم بالذات والواجب بالذات او الغير لا بالنسبة
الى القديم مطلقا والواجب بالذات لانه اقول
ان سلم له ذلك فمقتضاه التساوي وهو اعم من المطلق
والاعم لا دلالة له على الاخص قوله فان قيل

ليف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك
مما لم يرد به الشرع اي والمفروض ان اسما الله تعالى توقيفيه
مما لم يرد به الشرع لا يصح اطلاقه فهذه لا يصح اطلاقها
والمسالة نزاعيه مشهورة بين المتكلمين وفي المحصل للفخر
اسم كل شي اما ان يدل على ماهيته او على جزو ماهيته
او على الامر الخارج عن ماهيته او على ما يتركب عنها والخارج
اما ان يكون صفة حقيقية او اضافيه او سلبيه او ما يتركب
عنها وهل يجوز ان يكون لماهيه الله تعالى اسم او لا فان
قلنا ماهية الله تعالى معلومة للبشر جاز والا فلا واما الجزء
الاسم الدال على جزو ماهية الله تعالى فذلك محال لامتناع
التركيب في حقيقة ذات الله تعالى واما سائر الاقسام فجايزه
ولما كانت السلوب والاضافات بسيطه ومركبه غير متناهيه
لا جرم جاز وجود اسما لا نهاية لها متباينه نصير الدين التي
الذي يعلم انه لا يعلم يمكن ان يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم
الا ان يقال الاسم بد ان الا على ما يدل عليه الحد مفصلا



وحينئذ يلزم ان لا يكون لما لا حد له اسم كالبسايط وذلك
بسط وقد سمي الشي رحمون هطله بالذي لا اسم له مع ان لها حدا
اما الشي الذي لا يعلم اصلا فلا يمكن ان يوضع له اسم والاسماد
الكثيره وان امكن ان يطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها
الا ان اصحاب الشرايع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى
الا باذن شرعي **قوله** قلنا بالاجماع وهو من
الادلة الشرعيه اي لما اجتمع على اطلاقه جاز اطلاقه والا
لزم الاجتماع على ضلالة وهو معلوم البطلان ويشكل مه
بيان انعقاد الاجماع على ذلك وهل هو اجماع قولي او سكوتي
او استدلالي او ليس باجماع اصلا وان شامل بحث وهل
يكفي في ذلك كل اجماع او ذلك مخصوص لاجماع القولي او
بالقطعي منه محل بحث ايضا **قوله** وقد يقال
ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لا ذم
للواجب الى اجزه **هذا** وجه اخر من وجوه الجواب
عن السوال المذكور وهو ان يدعى الترادف او الاستلزام

وثبت بطريقه وبهذا علم انه لامنافاه بين كلامه هذا
وبين كلامه السابق وان كان لك ان تقول لما تغايرت
المفهومات قطعا بطل الترادف قطعا لان ذلك الذى سر
له باعتبار ما هو مفروض فمظن لذلك واعلم ان اهل
الكلام اختلفوا على مذهبين فى هذه المسالة وهو انه اذا
ورد الاذن باطلاق احد المترادفين هل يكون ذلك اذنا
فى جواز اطلاق الاخر او لا يكون ولهذه المسالة الكلاميه
نظير من اصول الفقه وهو انه اذا قلنا بان المصحح للمجاز انما
هو النقل لا العلاقه وهذا هو النزاع المتعارف المتداول
اصولا فورد النقل بالنسبة الى لفظ مثلا بجوز فيه
وله لفظ مترادف هل يكون ذلك كافيا فى التجوز بالنسبة
الى الاخر او لا فيه خلاف اصول **قوله** وعندى
ان ذلك هذه اول من تلك اى الكلاميه بالجواز وحينئذ
فتحصل فى المسألتين ثلاثة اقوال الجواز مطلقا عدم الجواز
مطلقا الجواز فى التجوز وعدم الجواز فى اطلاق الاسم

عليه



عليه تعالى **قوله** وفيه نظر اى فى الجواب بهذا اما
لانه مبنى على الترادف وفى ثبوته المنع النظر السابق فيكون هذا
وجه النظر او لانه يمنع اللزوم وثبوته او لانه يمنع لون ثبوت
اللزوم بجوز الاطلاق او لانه يمنع كون الترادف الثابت
بجوز او لانه يمنع كل واحد منهما **قوله** اى ذى
صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس اقول ولهذا قال
بعض العارفين ليس كل عالم متصور ولا كل معلوم متصور
قلت وكان ينبغى له ان يقول وغير ذلك لان فى الاقتصار
على ذلك شئ من الايهام فينبغى ان يدفع بالتصريح ليتعاضد على
ارادته العبارة والدلالة معا **قوله** ولا يوصف
بالمماسه اى المجاسة للاشيا ويعلم من هذا انه كما انه لا يوصف
بالمماسه كذلك لا يوصف بالماهيه نعلم ذلك بتقضيه
المشاركة فى الموجب لان شرك الالزام متحقق والا شترك
فى العلة اشتراك فى المعلول **قوله** لان
معنى قولنا ما هو اى جنس هو فدل هذا على تساوى الماهيه

والملامسة او على ترادفهما او لا على شيء من ذلك لانهما صيغة
واحدة وجد فيها القلب الجزئي موضعين والوضع واحد
فلذلك لا ترادف فتفطن ذلك ففيه دقة وقد تعرضت
لما يدل على ذلك وبعور عليه وعلى مقاييس منضمة اليه في كاشف
المثلث في اللغة **قوله** والمجانسة يوجب التمايز
عن المجانسات بفصول مقومة الى اجزه اى فيلزم حينيذ
التركيب من الذاتيات وهي الجنس والفصل وانما كانت
المجانسة موجب ذلك فرارا من لزوم الاتحاد وعدم المغايره
فلا يكون المجانسة المفروضة مجانسة فيلزم الخلف وبيان
الملازمة انه اذا جانسه فقد يشاركه في الجنس فان لم
تمايزه بالفصل لكان هو هو وقد فرض بخلافه هذا خلف
**قوله** لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد
اخر الى اجزه محصله هذا الفرق بين المكان والمتمكن
والتمكن ما يتمكن هو نفس النفوذ والمكان هو البعد
المتوهم والمتمكن هو البعد المحقق او ذو البعد

المحقق



المحقق ولذلك الحكم في ابطالها الا افتراق بين التحيز والحيز
والمتحيز والتحيز عبارة عن شغل الشيء البعد المتوهم فحينيذ
بين النفوذ الماخوذ في تعريف التمكن عموم وخصوص من
وجه فكل نفوذ شغل من غير عكس كلي **قوله** عبارة
عن متجدد متقدرته متجدد الى اجزه هل يدخل في هذا التعريف
الحيز والمكان او لا يدخل محل بحث ولعل عدم الدخول
مما يشعر به لفظ التجدد فيخرج عنه الحيز والمكان واعلم
ان الزمان منهم من انكر وجوده ومنهم من اعترف به وعلى
هذا فقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام
وخلله واضح وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان
الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس لذلك
وقيل مقدارها وهو قول ارسطو ومن تبعه **قوله**
وجدنا بضع القاهرة اى بعضهم لان الضبع العضد
والجمع اضباع مثل فرخ او افراخ وضبعت الرجل مددت
اليه ضبعي للضرب **وقال الراجز**

«ولا صلح حتى تضبعونا ونضبعا»

اى تمدون اضباعكم الينا بالسيوف وهذا اضباعا اليكم
وقال ابو عمرو اى تضبعون للصلح والمصالحه

وأما قول روبه

«وما تنى ايد الينا تضبع»

«بما اصبناها واخرى نطمع»

فانه اراد هذا ضبا عنها علينا بالدعا والضبع معروفه ولا
يقول ضبعه لان الذكر ضبعان والجمع ضباعين مثل سراجان
وسراجين والانثى ضبعانه والجمع ضبعانات وضباع

قوله اى لا مماثله الى اخره اهل السنه ان الله
تعالى لا يشبه احدا ولا يشبهه احد لا من حيث الذات ولا
من حيث الصفات واستدلوا بقوله تعالى ليس كمثله شى
فانه نفى المماثلة المطلقه ونفيها يقتضى ان لا يكون شى
مثله لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات والا لم تكن
المماثلة المطلقه منفية نعم اهل ان الناس فريقان فريق

امره



لم ينزه وهم طايفتان طايفة شبهت وجسمت وطايفة لحد
عكسه وفريق نزه وهم طايفتان طايفة السلف وهم
الذين لم يعتقدوا ظاهر ما ورد ولم يولوا وطايفة الخلف
وهم الذين اولوا وهم نوعان اهل شريعة وهم صنفان
صنف لم يعين واحد من المحتملات المتعددة اذا احتملها اللفظ
وقد صرف عن ظاهره وصنف عين واحدا بدليل واهل طريقه
وهم صنفان صنف اول بما فتح عليه بعد الخلوة والمعفد
والمجاهدة وصنف اول بالالهام والكشف ومقام هذا
الصنف عند الصوفيه اعلا من الاول والله تعالى اعلم

قوله من جميع الوجوه فيما لله المماثلة اى وهذا
اعم من المماثلة التى حمل عليها غيران رح كلام الاشعرى
اذ المماثلة من جميع الوجوه لا يحقدا العبد احض مطلقا من
هذه المماثلة اذ كل مماثله من كل الوجوه مماثله من بعض
الوجوه وهى الوجوه التى منع فيها المماثله من غير عكس كلى
وليس لك ان تقول يلزم ان يكون المقيد اعم مطلقا

من المطلق والمنعا انما هو العكس لانی اقول هذا مغلطه
بل ذلك المقيد فی الحقيقه هو المطلق وذلك المطلق فی
الحقيقة هو المقيد فسبه لذلك **قولــــه** فانه
محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له الی اخره
اقولــــ فی هذا بحث وهو ان هذا واضرابه عندهم
العالم والقادر هل هو مشتق او غير مشتق وعلی انه مشتق
هل هو حقيقی او جعلی وعلی انه حقيقی هل له مشتق منه او ليس
له ذلك وعلی انه له مشتق منه هل هو العلم والقدرة ونحو
ذلك وما وجهه معنی قولهم له سلبه وانكاره او هو غير
ذلك وما هو بثبته صفات الله تعالی اما وجوديه او عدميه
والوجوديه اما اضافيه او حقيقيه والعدميه لا يكون الا
اضافيه ويقال الصفات الثبوتيه صفات الجلال والعدميه
نعت الاكرام بحسب الاصطلاح واختلف العلما فی الصفات
الحقيقيه والوجوب من الاضافيه فی انها عين الذات
او غيرها قالت الفلاسفة انها عين الذات قال صاحب الصحايف

ويقرب



ويقرب من هذا قول بعض المعتزلة ان الله تعالی عالم بلا علم
بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات وكذا فی ساير الصفات
لان قولهم عالم بلا علم بل بالذات يفهم منه انه تعالی عالم
لا من جهة قيام العلم الذی هو الصفة بل من جهة ذاته ومعلوم
ان العالم من له العلم فيكون العلم ذاته وفيه نظر لان معنی قولهم
عالم بلا علم عالم بلا قوه يكون الادراك بها كما فی غير الله تعالی
فان ادراك الغير بقوة خلقها الله تعالی فيه ولا حاجة لله تعالی
فی ادراك الاشيا الی مثل تلك القوة بل هو مدرك الاشياء
بذاته فلا يلزم فيه ان يكون علمه عين ذاته وقال المحققون من
اهل السنه انها غير ذات الله تعالی علی معنی انها معان زايدة
علی الذات وقال اكثر اهل السنة من الاشاعره وغيرهم ان
هذه الصفات دون الوجود لا عين الذات ولا غير الذات
بمعنی انها غير منفكه عن الذات كالجزء والوجود عينها فلا نزاع
منهما الا فی الوجود **قولــــه** ضرورة انه لا معنی
لصفة الشیء الا ما يقوم به اقول هذا فی الحقيقة تمثيل

بالقياس العقلي وفيه ما فيه لانه قياس مع وضوح الفارق فلا
يكون صحيحا اي منتجا للحكم لا فلا يكون صحيحا فاسد العلة
فتعبه لذلك فانه منزلة قدم ثم الصفات التي لا يقال فيها عين
ولا يقال فيها غير كيف يكون بمعنى القيام فيها ثم في اطلاق القدم
على الله باعتبار التعلق به وتما يشعر به ذلك الاطلاق في
والله تعالى اعلم قوله يعني ان صفات الله تعالى
ليست عين الذات ولا غير الذات اي اجزه اقول قال الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني لا يقال في صفات الله تعالى انها هو
ولا غيره ولا هي هو وغيره ولا هي لا هو ولا غيره ولا يقال
انها معارقه وتجاوزه او تخالفه او توافقه او تحله بل هي
صفات له تقوم به ثم قال في شرح عقيدته المراد من القول
بانها ليست هي الباري سبحانه وتعالى المخالفة لقوم زعموا
ان الامة اجمعت على انه سبحانه وتعالى له علم وقالوا لا
سبيل الى مخالفة الاجماع في نفي العلم ولا يجوز ان يقال
ان علمه صفة له يقوم به ولا يقال انه عينه لا غيره مخلوق له

فيقول ان علمه هو هو وليس هو علمه ولذلك قالوا ان القدرة
انما هي هو وانكروا ان يكون العلم هو والقدرة وان يكون
الباري سبحانه وتعالى هو العلم والقدرة فخرجوا به عن الاجماع
الذي انكروا الخروج منه ثم ركبوا ما لا يعقل من القول
بان الصفة هي الموصوف وليس الموصوف هو الصفة ن
قوله واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن اقول هذا من المشكل اذ كيف تعالى في صفات
الله تعالى انها ممكنة والممكن مما يجوز عليه العدم وتجويز العدم
على صفات الله تعالى ممتنع الا ان يقال الممكن القديم لا يجوز
عليه العدم لكن حينئذ في اطلاق الممكن ما فيه ولا يخلو المسألة
عن اشكال قوله لكن ينبغي ان يقال الله تعالى
قديم بصفاته اي مع صفاته فيستفاد من هذا الاطلاق القدم
عليه تعالى وينصرف الاطلاق الى القدم الذاتي لان المطلق
يحمل على الكامل لانه يصدق تصوره ويتعين عند الاطلاق
الكامل لها لكماله ويستفاد من الاضافة لمعنى المعية

الطلاق القدم على الصفات لكنه قدم بالغير لا بالذات
لاجل ما تعطيه الاضافة من التقييد فيكون قدمها لا لاجل
قدم ذاته فتكون قديمة بالغير وكل عبارة تحصل هذا المعنى
يكون مثلها في الدرجة والدرجة قوله ولا
يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى آخره
لان العدم عند اطلاقه سنصرف الى الذاتي وحينئذ يلزم
المحذور وهذا المعنى بقوله لا يطلق المعنى به انه لا يقال
حسب ما تعطيه عبارته الاولى او لا يطلق عند الاطلاق
عن القول الذاتي يزول به المحذور ويكون المقصود به
نفي الاطلاق عند الاطلاق لا نفي الاطلاق مطلقا
فتفطن لذلك ثم لم قال لئلا يذهب الوهم دون يذهب
الظن ولعله انما قال لذلك استضعافا فاجانبه مع وضوح
الادلة القاطعة الدالة على ذلك قوله ولصعوبة
هذا المقام اي وهو التخلص من محذور تعدد القدماء ومن
محذور اطلاق الحدوث والامكان على الصفات فانه

من مزال

من مزال اقدام ومهاوي افكار ومواقف العقول ومطابق
المعقول قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين
وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم الى آخره لما كان المفهوم من
العين مناقضا للمفهوم من الغير والمفهوم من الغير مناقضا للمفهوم
من العين كان في ادخال السلب على كل واحد منهما رفع كل واحد
منهما وذلك رفع للنقيضين واللفظ ظاهر في هذه الافادة
ولما كان سلب العين ملتزما لاثبات الغير وسلب الغير مستلزم
لاثبات العين كان في سلب كل واحد منهما اثبات لكل واحد
منهما فكان في ذلك اثبات الجمع بين النقيضين بهذا
الاعتبار فاعلم ومن هذا التقرير يعلم جواب سؤال
وهو ان يقال لم نسب الرفع الظاهر ونسب الجمع الى
الحقيقة فتفطن لحرف الانتزاع قوله وهي
صفة ازلية ينكشف المعلومات عند تعلقها بها هذا
تعريف لنوع مخصوص من العلم وهو العلم القديم لا للعلم
من حيث هو هو قلت وهذا التعريف مشكل بالنسبة الى

تقييد التاثير بعد التعلق باعتبار ان هذا التعلق ان كان
قديما لزم قدم التاثير ويلزم من قدم الاثار فيلزم قدم العالم
وان كان حادثا كالامر اللازم عليه واضح **قوله**
هي بمعنى القدرة هل يوجد من هذا ايراد فيهما او بينهما
او لا يوجد محل بحث **قوله** صفة تتعلق بالمسموعات
هل يرد على هذا الدور وهل هذا تعريف بالمساوي والا
خفي وهل هذا يدخل تحته العلم فلا يكون مانعا او محلا مثل
**قوله** صفة تتعلق بالمبصرات الى اخره لك ان تقول
احذف من تعريف هذه والتي قبلها قيل الازليه وما اكثر
في ذلك وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين
بان هذا عرض من جهة الاصوات والحروف ومع ذلك جنس م
فهو قديم اقول هل هذا مقول لكل واحد منهما
وكيف يستقيم اذ الحنابلة لم تقل بانه عرض والكرامية
لم تقل بالقدم او مقول للحنابلة فقط ولا يستقيم او للكرامية
فقط وكذلك لا يستقيم او هو مقول لكل واحد منهما

لا بحاله

لا بحاله على النسبة والاضافة بل على التوزيع بحال اجتماع
وهذا هو الظاهر بان يكون كونه عرضا مقولا للكرامية
وكونه من جنس الاصوات والحروف مقولا لهما وكونه قديما
مقولا للحنابلة **قوله** فان قيل هذا انما يصدق
على الكلام اللفظي الى اخره يحتمل هذا السوال ان يقال
فلا يكون كلامه هذا موافقا لما عليه اهل السنة بل
يوافق الكرامية والحنابلة كما تقدم **قوله** قلنا
المراد السكوت والافة الباطنان الى اخره اقول في هذا
نظر وذلك لان كل واحد من الكلام اللفظي والنفسي ما يضا ده
مسلم لا كلام فيه اما انه يسمى ما يضاد النفساني بالخرس
والسكوت كما يسمى به ما يضاد اللساني بخلاف المتعارف
ومن ادعاه فعليه البيان وقد حكى شيخنا قاضي قضاة المالكية
العلامة ابن خلدون رحمه الله تعالى عليه ان الشريف الاوحد
العلامة التلمساني تلميذ الابلي رحمة الله تعالى عليهما حضر حضوره
عند شيخه العلامة ابن عبد السلام رحمة الله تعالى عليه شارح

فروع ابن الحاجب وكان ذلك اول حضوره عنده ولم يعرفه
حين ذلك فقال الشريف الكلام حقيقة في اللفظ مجاز فيما
عداه لان الضدان هما الوجوديان المتواردان على المحل الواحد
والكلام ضده الخرس والسكوت وهما افتان قايمتان باللسان
فوجب ان يكون الكلام كذلك فقال له ابن عبد السلام هذا
معارض بمثله وهو ان الكلام حقيقة في النفساني لان ضده
السهو والنسيان وهما قايمان بالقلب فوجب ان يكون الكلام
كذلك بعين ما ذكرته فما كان جوابا لك عن هذا فهو جوابي عن ذلك
ثم اخذ الشريف واجلسه الى جانبه وعظمه واكرمه وقرا عليه
الاشارات سرا وقرا الشريف القصة عليه وفي هذه الحكاية
ما يعضد ما نحن فيه فلذلك اوردتها والله تعالى اعلم **قوله**
كما ذهب اليه الحنابلة جهرا او عادا الفخر اطبق العقلا على ان الذى
قالوه جحده للضروريات قلت ولبعض الحنابلة
المعاد هنا كلام نفيس في تحقيق هذا المبحث اوردناه في بعض
الرسايل لا يحتمله هذا المكان **تنبيه** قال مالك رحمه

الله تعالى فيمن قال القران مخلوق فاقتلوه وقال ايضا في
رواية ابن نافع يجلد ويوجع ضربا ويحبس حتى يتوب وفي رواية
بشر بن بكر التنيسي عنه يقتل ولا تقبل توبته وقال الليث وابن
عيينة وابن لهيعة يقتل القايل بخلق القران لكفره وكذلك
يكفر من انكر القران او شيا منه او زاد فيه كفعل الباطنية
والاسماعيلية وكذلك من انكر انه معجز كفعل هشام الفوطي
ومعمر الضمري وروينا بالسند عن احمد بن حنبل رضي الله تعالى
عنه انه قيل له اصلي خلف من شرب الخمر فقال لا فقيل له اصلي
خلف من يقول بخلق القران فقال له سبحان الله انهاك عن مسلم
وتسالني عن كافر **قوله** لا كما زعمت الحنابلة من قدم
النطق المولف اقول ليس الفخر وغيره في عزو هذا الى الحنابلة
وفيه ليس بالاولى عنه وذلك الى الحشوية ووجه ذلك ان
العزو الى الحنابلة توهمهم ان ذلك مقالة لاحمد وهو منزه عن
ذلك وهو وان عزي اليه انه لا يعدم على تاويل الايات والاخبار
المتشابهة فلا يظن به انه يعتقد بموجب ظاهرها المحال عقلا وانما

الحشوية بتقدير اكثرهم احمد في الفروع وما نقل عنهم هي مقالتهم
في الاصول **قوله** للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين
من الله الا بعد التلفظ بالزاء اقول تقريره هذا ان يقال لو انه
تعالى متكلم بذلك لا يخلو اما ان يكون دفعة او على التعاقب
فان كان الاول لم يحصل منه هذه الكلمات التي نسمعها الآن
لانا انما نسمعها حروفا متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن
المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما انقضى كان محدثا
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وايضا فهذه الحروف قائمة
بالسنتنا ومخلوقة لنا فلو كان نفس صفات الله تعالى لزم ان يكون
صفة الله تعالى حالة في ذات كل واحد من الناس يعني القارئين
ثم النصارى لما اثبتوا حلول كلمة الله تعالى في ذات المسيح وحده
كفرهم جمهور المسلمين فالذي يثبت هذا الحلول في حق
كل واحد من الناس كان كفره اغلظ من كفر النصارى كلّه
هذا الزم الامام فخر الدين قلت ولك ان تقول لا نسلم
ان كفر هؤلاء اغلظ من النصارى فان النصارى حيث قالوا



حلول الكلمة بناسوت المسيح قالوا بالاتحاد به وقالوا ان
المسيح هو الله وقالوا بالتثليث وقد رتب الله تعالى التكفير
لهم على ذلك والحشوية والحنابلة لم يقل بذلك وايضا وكفر
النصارى مجمع عليه وكفر الحشوية مختلف فيه بين العلماء
فكيف يكون اغلظ كفرا وانما يكفرهم من يقول بالكفر
بالمآل **قوله** ولا دليل على كونه صفة اخرى
سوى القدرة اقول قال قوم من فقهاء ما وراء النهر
التخليق صفة مغايرة للقدرة وقال الاكثرون ليس كذلك
بل هي هي **قوله** تقتضي تخصيص الممكنات
بوجه دون وجه في وقت دون وقت من المعلوم انه
تعالى فاعل بالاختيار وباطل ان يفعل بالعلة او بالطبع مع
انحصار المؤثر في الثلاثة واذا ثبت انه فاعلها بالاختيار
فلا معنى للمريد سوى ذلك وهو الذي يفعل مع صحة ان يدل
واعلم ان كل وجه من وجوه التخصيص جاز ان يكون الامر
على خلافه من وقت او محل او وضع او كيفية او مقدار او حصر

به مع جواز ان يكون الاثر على خلافه افتقر الى مخصص لامتناع
ترجح احد طرفي الممكن بلا مخصص فان قيل كما ان القدرة صالحة
للايجاد في كل الاوقات فلذا الارادة صالحة للتخصيص في
كل الاوقات فان افتقرت القدرة الى مخصص فلتفتقر الارادة
الى مخصص فنقول المفهوم من كونه مخصصا غير المفهوم من كونه
مؤثرا فوجب التغاير بين القدرة والارادة **قلت**
ويرد على السؤال ان القدرة والخصوصية لا توجد وانما
الموجد هو الله ويرد على الجواب ان المغايرة بين المفهومين
لا يدفع الاشكال وجواب ابن التلمساني بان الارادة من صفة
نفسها التخصيص فلا يقال لم خصصت فان صفات النفس لا تعلل
كما لا يقال لم كان العلم كاشفا فيه ما فيه **تنبيه**
والرضى قبل اعطاء الثواب وقيل ترك الاعتراض قال
في المحصل والرضى قيل هو الارادة وقيل ترك الاعتراض
والرضى ارادة جازمة حصلت في الشيء بعد التردد فيه ومثل
هذا من الحالات على الله تعالى والمحبة عبارة عن الارادة لكنها

الاوقات

ن

من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد ارادة الله
تعالى **قوله** بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى
اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر الانكشاف التام هل هو
نفس حقيقة الرؤية او قدر زائد عليها واخص منها او هو
دون الرؤية والرؤية فوقه محل بحث وهل يجوز اطلاق
الانكشاف التام على الله تعالى او لا وهل هذا الانكشاف
يستلزم العلم بذات الله تعالى او لا محل بحث ايضا القاضي
عياض ورايت لبعض السلف والمتاخرين ما معناه ان رؤيته
الله تعالى في الدنيا ممتنعة لضعف تركيب اهلها وضعف قواهم
وكونها متغيرة عرضة للافات والفناء فلم يكن لهم قوة على
الرؤية فاذا كان في الاخرة وركبوا تركيبا اخر حصل لهم
قوة على الرؤية وقد رايت نحو هذا لمالك رضي الله تعالى
عنه قال لم ير في الدنيا لانه باق ولا يرى الباقي بالفاني فاذا
كان في الاخرة ورزقوا ابصارا باقية راى الباقي بالباقي
**قوله** لهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم

في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربه ليلة المعراج
اختلف السلف في روية نبينا صلى الله عليه وسلم لربه هل
كانت بعيني راسه او لا فانكرت عايشة لو نها بعيني راسه
فعن مسروق انه قال لعايشه رضي الله عنها هل راى محمد ربه
فقالت لقد قف شعري مما قلت بلا ثا من حدثك بهذا فقد كذب
ثم قرات لا تدركه الابصار وقال جماعة بقولها وهو المشهور
عن ابن مسعود وقال به جماعة من المحدثين والفقها والمتكلمين
وعن ابن عباس انه راه بعينه وروى عطا عنه انه راه بقلبه
وعن ابي العاليه عنه انه راه بفواده مرتين والاشهر
عنه راه بعينيه وقال ان الله تعالى اختص موسى بالكلام
وابراهيم بالخلة ومحمدا صلى الله عليه وسلم وعليهما بالروية
الماوردي قيل ان الله تعالى قسم كلامه وروبته بين موسى
ومحمد فراه محمد مرتين وكلمه موسى مرتين وحكى ابو الفتح الدارى
وابو الليث السمرقندي الحكاية عن كعب الاحبار قيل اتى
ان عباس رضى الله تعالى عنهما مع كعب رحمه الله تعالى عليه فقال



ابن عباس اما نحن بنو هاشم فنقول راى محمد صلى الله عليه وسلم
ربه مرتين وكبر كعب حتى جاوبته الجبال فقال ان الله قسم
كلامه وروبته بين محمد وموسى فكلمه موسى وراه محمد بقلبه
وعن انس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
سيل هل رايت ربك فقال رايته بفوادي ولم اره بعيني
وعن الحسن رضي الله تعالى عنه انه كان يحلف ان محمدا راى
ربه وحكى بعض المتكلمين هذا المذهب عن ابن مسعود وعن
ابن عطا في الم نشرح لك صدرك شرح صدره للروية
وصدر موسى للكلام وقال ابو الحسن الاشعري وجماعة
من اصحابه انه راى ربه ببصره وعيني راسه القاضي عياض
ووقف بعض مشايخنا في هذا وقال ليس عليه دليل واضح ولكنه
جايز ان يكون قال القاضي عياض والحق الذي لا امترا فيه
ان رويته تعالى في الدنيا جايزه عقلا ودليلها سوال
موسى عليه الصلاة والسلام لها ومحال ان يجهل نبي ما يجوز
على الله تعالى وما لا يجوز عليه لكن الوقوع والمشاهدة

من الغيب الذي لا يعلمه الا من علمه الله تعالى وليس في الشرع
دليل قاطع على استحالتها اذ كل موجود فرويته جايزة ولا حجة
في لا تدركه الابصار لاختلاف التاويلات ومن قال بالحمل
على الدنيا لا يقتضي الاستحالة واستدل بعضهم بهذه الاية
نصها على الجواز وعدم الاستحالة وقيل لا تدركه ابصار الكفار
وقيل لا تحيط به وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقيل
لا تدركه الابصار وانما تدركه المبصرون وقيل لانها من باب
سلب العموم لا من باب عموم السلب واذا تطرقت التاويلات
وتسلطت الاحتمالات فلا سبيل الى القطع لما بينهما من التدافع
والتواقع وقد وقع لبعض المفسرين في الجدل انه راه ورويته
استدل من قال برؤية محمد صلى الله عليه وسلم لله تعالى **قوله**
وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق الى
اخره اعلم ان المعتزلة اختلفوا في مواضع منها ان المتقدمين
منهم يمنعون من تسمية العبد خالقا ويعترفون انه لا
لا خالق الا الله تعالى واطلق الجبائي عليه لفظ الخالق وقال



الواحد منا خالق على الحقيقة ولجم على خرق الاجماع السابق عليه
وبالغ في ذلك ابنه ابو هاشم فقال الواحد منا خالق حقيقة
لغة وشرعا وعرفا والباري تعالى ليس بخالق بالحقيقة اللغوية
وان كان خالقا بالحقيقة الشرعية والعرفية وهذا القول
الشنيع ظهر منه لظنه ان الخلق في اللغة التقدير والتقدير
في اللغة الظن والحسبان ومنه قولهم قدرت زيدا في الدار
اي ظننته وهما على الله تعالى محالان فلا نعتقد في مسلم بل في كافر
معترف بالصانع ان ينكر كون الله تعالى خالقا وانما نفاه لغة
لما ذكرناه وهو خطا منه شنيع لانه وان جا في اللغة لهذا المعنى
فقد جا بمعنى الاختراع والايجاد والتقدير بمعنى انه يقدر كل
شيء ثم يخلقه على ما يقدره **قوله** اشارة الى ما
ذكره صاحب التبصرة من انه اعرض بجملته الى اخره اعلم ان
العبد لا يخلو اما ان يكون له قدرة او لا والثاني مذهب
الجبرية وان كان له قدرة فلا يخلو اما ان يوثر او لا والثاني
مذهب الاشاعرة وان كان لها تاثير فلا يخلو اما ان يوثر

في وجود الفعل او في اخصه والثاني هو قول القاضي والاستاد الا ان القاضي يقول ان اخص وصف الفعل وجه واعتبار وا حار الشهرستاني مذهب القاضي وان كان لها تاثير فلا يخلو اما ان يوثر على جهة الاستقلال والاستبداد اولا والاول قول المعتزلة فانهم يزعمون ان العبد مستقل بفعله وانه يريد خلاف ما يريد الله تعالى ويقع مراده ولا يقع مراد الله تعالى والثاني مذهب امام الحرمين اخرا فانه قال ان قدرة العبد موثرة في ايجاد الفعل على الحاصل قدار قدرها الله تعالى له **قوله** والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل هذا التعريف يدخل فيه الواجب والمندوب ويخرج عنه الحرام والمكروه والمباح وفعل غير المكلف ابن الحاجب ويطلق اي الحسن والقبح للامر لعوار اضافته لموافقة الغرض ومخالفته ولما امرنا بالثناء عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخيرين السبكي الا ان فعل الله تعالى حسن من يعتقد وجوب الثناء عليه

قوله

**قوله** والاحسن ان نفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح اي وفعل الله تعالى وفعل غير المكلف فان المباح الصحيح فيه وهو ما صرح به امام الحرمين في الشامل انه خارج عن وصف القبح والحسن جميعا السبكي الكبر فعل غير المكلف فيه خلاف مبني على الخلاف في المباح والاول بالمنع وهو الذي اجازه امام الحرمين ولا شك في عدم اطلاق القبح على المباح وفعل غير المكلف فاذا اخرجناهما من قسم الحسن كانا واسطة **قلت** وفي جمع الجوامع الحسن لما دون واجبا ومندوبا ومباحا قيل وفعل غير المكلف **قلت** وتعريفه اولى من تعريف الشارح **قوله** واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه فلا نزاع في وقوع التكليف به اقول يشير بهذا الى قول ابن الحاجب والاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ومما يرد على ابن الحاجب هنا حكايته الخلاف عن الامام والمعتزلة حين قال مسئلة يصح التكليف بما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته وخالف الامام

والمعزلة ولنا عنه انفصال دقيق اوردته في غير هذا الموضع
واعلم ان النزاع في نفس مسالة المستحيل من مزال الاقدام ومضال
الافهام السيد واعلم انه لا يخفى المحيط في هذا الموضع الحلى ولنا
في هذه الكلمات نظر العيسوى واعلم ان النزاع لفظي لانه
ان اريد بالتكليف طلب ما كلف به فالتكليف بالمحال محال
لاستحالة طلب المحال لذاته وان اريد اعم بحيث يتناول
الابتلاء والتعذيب بسبب الكراهة او الثواب بسبب البشر
فيكون جايزا وان مذهب الاشاعرة في هذه المسالة مشكل
**قوله** ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر
اي ومعنى التولد اي على جهة التعريف والتفسير البيضاوي
في الطوالع ومعنى التولد ان يوجد وجود شي وجود شي اخر وجب
**قلت** والفرق بين التعريفين ان البيضاوي اراد
تعريفه عموما وان الشارح اراد تعريفه خصوصا واعلم ان عبارة
الشارح هي بعينها عبارة المواقف ثمنه احد **قلت**
ومراده فعل مقدور لفاعله لا مطلقا ولا مخصوصا خلاف

ذلك



خلاف ذلك الصفي الهندي التولد عبارة عن وقوع فعل عن
فعل اخر والمتولد الفعل الحادث الذي يقع بسبب فعل اخر
خرج عنه الفعل المباشر بالقدرة فان القدرة ليست فعلا
بسبب الفعل الوهمي وهو منقسم الى ما يكون قايما بمحل القدرة
كالعلم النظري المتولد من النظر والى ما لا يكون قايما به بل
بغيره كالالم المتولد من الضرب والمتولد فعل فاعل السبب
عند معظم المعتزلة وان كان فاعل السبب معدوما عند وجوده
كالالم الموجود او الموت الحاصل من الرمي الذي اصاب المحل
بعد موت الرامي وكذا انقش الاصابة بعد موت الرامي ومنهم
من قال لعامه ابن الاشرس انه فعل لا فاعل له وقال معمر انه
واقع قطع الجسم وقال النظام هو فعل الله تعالى لا فعل فاعل
السبب وفصل ضرار وحفص فقالا انما يقع في محل القدرة كالعلوم
النظرية او في محل لانه يقع على وفق اختيار الفاعل كالقطع
والذبح فهو من فعل فاعل السبب وما لا يكون كذلك كالالم
في المضروب والاندفاع في المدفوع فليس هو من فعله والقايلون

انه فعل فاعل السبب بوجوده اربعة وذهب الاقلون
كالصاحب الى انه غير مقدور وسائر القايلون بانه مقدور
اختلفوا فقيل هو مقدور وقبل وجود السبب ويخرج عن
ذلك عند وجود السبب ومنهم من يقول بنفي مقدور دالى
ان يوجد المتولد هذا كله في فعل العبد واما فعل الله تعالى
فمنهم من ذهب الى المنع من التولد فيه ومنهم من جوزه ن
قوله ومبنى على هذا ان الموت وجودي الى اخره
اقول هل النزاع في انه وجودي او عدمي نزاع في مدلوله
لغة او شرعًا ودليله العقل النزاع في ماهيته عقلا
وحينئذ فلا يقام الدليل وطريق اثباته الحد الصحيح
السالم من المعارضة وكل مستدل عليه مكتسب وليس
كل مكتسب مستدلا عليه وهل هذا النزاع لفظي او معنوي
وهل له ثمرة او لا وما هي الثمرة محل بحث ايضا وهل
بين الموت والحياة واسطة او لا لا يبعد بحثه على ذلك قوله
هو وقت موته بانطفاء حرارته الى اخره الموت له اسباب





منها فناء الرطوبة الغريزية ومنها انطفاء الحرارة الغريزية
ومنها وقوف العادية ولهذا تواردت التعاريف باعتبار
ذلك فعند الموت وقوف العادية وقبل الموت انطفاء الحار
الغريزي وقبل الموت فناء الرطوبة الغريزية ومنهم من ذهب
في التعريف بالجمع بين هذه الاسباب وهل هذه الاسباب
بينها ايضا ارتباط السبب والمسبب وما وجهه وما هو
الذي يظهر ان كل واحد منها سبب للاخر ولا يلزم
المحذور لانه دور معية لا سبق قوله لان
الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك
قد يكون حلالا وقد يكون حراما هل قوله فيأكله جرى
مجرى الغالب او السم من الحد والظاهر هو الثاني وحينئذ
فهذا العلم من الرزق او خارج عنه محل بحث وهذا الكسوة
والمذوقات والخارجات من الرزق او لا وهل قوله
فيأكله مستعمل في حقيقته او في حقيقته ومجازه او في
عموم مجازه محل بحث قوله وهذا اول بتفسير

بما يتعدي به الحيوان بخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى
مع انه معه في مفهوم الرزق ولم يكن في التعريف الثاني ما يشعر
به فلم يكن صحيحا بخلاف التعريف الاول سوا كان اعتباره في
مفهومه على جهة التقييد او على جهة التركيب فلو فسد الرزق
ما تعدى به الله الحيوان لكان غير خال عن ذلك ولفظه اول
تشعر بصحة كل واحد من التعريفين وانما ذاك له على هذا من ه
او حيث له على هذا نوع اولويه لكن هو ترجيح ذاتي اي بما له
دخل في الحد او عرضي اي بما هو من خارجيات الحد محل بحث ايضا
وهذا الرزق ما يصير جزا من المعتدي او ما يتعدى به المعتدى
او ما ياكله الحيوان او ما يتناوله الحيوان وفي كل واحد
الاضافة الى الله تعالى او بدونها محل بحث ايضا **قوله**
ثم لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان
له منة على العباد لان ذلك مخالفا لما هو الاصلح بالنسبة
اليه على الاول ولان من فعل واجبا لامنة له في فعله والله تعالى
من على العباد بقوله بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان فلو كان

الاصلح

الاصلح على الله تعالى واجبا لما صح الامتنان واعطا الواجب
لا يكون منة ثم ليت شعري ما معنى الوجوب الشي على الله تعالى
الى اخره سلب هذا التعجب ان الوجوب سوا قلنا انه لغوي
او شرعي او معنوي او عقلي لا يصح اطلاقه على الله تعالى الى
اخره سلب هذا التعجب لانه من المستحيلات على الله تعالى وكيف
يصح هذا الاطلاق وما هو الملاحظ في اطلاقه من الجهات
الاعتباريه وهل هذا النزاع لفظي او معنوي وعلى كلا التقدير
هل له ثمرة او لا وعلى الاول هل هي لفظيه او معنويه
محل بحث ايضا **قوله** خص البعض لان منهم من لا يريد
الله تعذيبه فلا يعذب اهل السنة والجماعة ان عذاب القبر
حق واجب للايمان به وحكي عن ضرار وبشر المريسي وجماعة
من المعتزلة انكار ذلك وزعم ابو الهذيل ان الكفار يعذبون
بين النفختين وذهب البلخي والجبائي وابنه على اثبات عذاب
القبر للكفار والفساق دون المومنين وقال صالح قبة من المعتزلة
عذاب القبر جائز ويجري على المومنين من غير رد الارواح وقال

ان الميت يجوز ان يحس و يتالم وهو خلاف الضرورة وقالت
طايفة من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموتى في قبورهم
ويحدث فيهم الالام وهم لا يشعرون كحال السكران ومنع اصحابنا
كون السكران لا يشعر بالالم قالوا وانما منعه من الاسة والتالم
والتاوه ما هو عليه من حاله وانكرت الملحدة ومن يذهب بمذهب
الفلاسفة عذاب القبر وقالوا ليس له حقيقة وما ورد فهو
اشارة الى حالات ترد على المذنب من العذاب الروحاني وانها
لا حقايق لها على موضوع اللغة والقبر واحد القبور في اللغة
واقبر في الغلة ويقال للمدفن مقبر ومنه لكل اناس مقبر والمقبرة
مثلثه اليا واختلف في اول من سن القبر اي طرف طريقه المومن
اليه فقيل لذلك فقيل الغراب لما قتل قابيل هابيل وقيل
بنو اسرايل وليس بشي وقيل كان قابيل يعرف الدفن وانما
تركه استخفافا باخيه فبعث الله تعالى الغراب على الاول معلما
وعلى الثاني مخصصا وندم قابيل لم يكن ندم توبة قيل ندم على حمله
لا على قتله وقال ابن عباس رضي الله عنهما لو ندم على قتله كان توبة

ان اللمان



ابن اللبانى والبرزخ اول منازل الاخرة وفيها بعض العادات
قلت ويشهد له ما جا في الحديث من طريق عثمان رضي
الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القبر اول
منازل الاخرة فان نجا منه فما بعده ايسر منه وان لم ينج منه فما
بعده اشد منه وقال صلى الله عليه وسلم ما رايت منظرا قط الا
والقبر افظع منه اخرجه الترمذي وسمع عثمان رضي الله تعالى
عنه ينشد على قبر ؞ فان تنج منه تنج من ذي عظيمة والا فاني لا
اخالك ناجيا وروى ابن ماجة من طريق البرا قال كنا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فجلس على شفير قبر فبكا وابكا
حتى بل الراس ثم قال يا اخواني لمثل هذا فاعدوا قوله
وهما ملكان يدخلان القبر فيسا لان العبد عن ربه وعن
دينه وعن نبيه هل هذا من قبيل التفسير او التعريف بنا على ان
الاشخاص يجوز تعريفها بالحد او بالرسم او على غيره او هو من
قبيل التبيين والتوضيح لا التعريف بايراد السمات والعلامات
والخواص المختصة بالشخص وهي خواص الاشخاص ولو بعد مات

اضافته لاخواص لانواع فبينه لذلك واعلم ان سوال منكر ونكير
عن الله تعالى وعن الدين وعن الرسول حق ثابت اجمع عليه اهل
السنة وانكرت الجهمية وبعض المعتزلة ذلك قالوا لان السوال
ممن لا حياة له محال واجيبوا بان الله تعالى يعيد روحه او يخلق
فيه الحياة من غير روح بحيث يعقل السوال ويرد الجواب
لذا ذكره بعض الاشياخ امام الحرمين والذي صار اليه الحق
اثبات ذلك فانه من مجوزات العقول والله تعالى مقتدر على
احيا الموتى وامر الملكين بسواله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه
العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله ونقل عن ضرار وبشر
المريسي وجماعة من المعتزلة انكار المسايل ورد الارواح الى الا
وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيامة وزعم ابو الهذيل
ان من خرج من الدنيا على غير سمة الايمان فانه يعذب بين النفختين
وبالادراك واللمس والحياة وابنه انكر والتسمية الملكين
بمنكر ونكير قالوا لانهما ملكان كريمان والجواب ان الشرع ورد
بالتسمية بذلك فهما لقبان لهما **قوله** تعالى

السيد

السيد ابو شجاع ان للصبيان سوال ابن التلمساني قالوا وليس
في اخبار الاطفال خبر مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم
الا انه لا بد في ذلك من تمهيد فهمهم ليعرفوا بذلك سعادتهم
وشقاوتهم **قلت** ولنا في هذا بحث والله تعالى
اعلم **قوله** وكذا الانبيا عند البعض شيخنا جار الله
قيل لا يسال الانبيا عليهم الصلاة والسلام لان عن النبي يسال
عنه فكيف يسال هو عن نفسه ثم قال وفيه نظر لانهم يسالون
عن الله تعالى وعن الامة ويقال على ما ذكرتم اشكل لان السوا
من حكم الجبروت والنبي وغيره في حكم الجبروت على السوا ال العلما
ولذلك يسال المعصومون عن الذنوب عليهم الصلاة والسلام
ويكون تعريفا بسعادتهم وقيل لا يسال النبي الى اخره **قوله**
نوعا من الحياة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة النعيم وهذا
لا يلزم اعادة الروح الى اخره في هذا دليل على ان مفارقة
الروح لا يستلزم زوال الحياة وحصول الموت وان البدن
يكون حيا ولا روح فيه ولا تعلق لها به وان الاجسام يستلزم

الحياة ولا تستلزم الروح وانما الادراكات الثلاثة الزايدة
على ما يكون به التألم والتلذذ والافعال الثلاثة هي المتوقفة على الروح
وفيه ما فيه اذ الاجسام انما تكون بقوة الحس والادراك كيف
كان انما يكون بقوة الادراك وكيف يكون ذلك مع زوال
الروح وعدم عودها والجواب انه لما كان الله تعالى يفعل بالاجسام
كان جميع ذلك من الخارقات العقلية وان كان خلاف المعتاد فسي
الامر فيه على تجويز العقل لا على مألوف العادة ونظير هذا النزاع
في البنية هل هي شرط اولا **قوله** الى غير ذلك من النصوص
القاطعة الناطقة بحشر الاجساد واعلم ان في غير الانسان من الحيوان
قولان لاهل السنة احدهما ان البعث لا يعمهم وثانيهما ان البعث
يعمهم لقوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وعلى هذا سؤال
وهو ما الحكمة في بعث غير الانسان وعنه جوابان الاول
عموم تعلق البعث الثاني انتصاف المظلوم من الظالم وعليه
الحديث يجي العصفور يوم القيامة وله صراخ تحت العرش
يا رب سل هذا لم قتلني ومن كلام الشهرزوري المقتول

لا يظن

المقتول لا يظن بمثله فان زعم العالم منسقم واول ما يقضى بين
الناس الدماء اخرجه البخاري والنسائي والترمذي وخرج النسائي
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اول ما يحاسب عليه العبد الصلاة واول
ما يقضى بين الناس الدماء **قوله** وهو جسر ممدود الى اخره قال
في الهداية قال سلف الامة وجميع اهل الاثبات واصحاب الحديث
وايمة الفقه ان الصراط صراطان احدهما صراط الدين والثاني الجسر
الممدود على متن جهنم وحكى ابن الهذيل وابن المعتمر انهما قالا يجوز ولكن
لا قاطع فيه واختلف قول الجبائي وابنه فتارة نفاه وتارة اثبتاه
وعليهما لا يعدل بالمؤمنين عنه حتى لا يلحقهم الم العبور وقلنا يجوز
عبورهم من غير الم وصلا لا وجوبا فاعلمه **قوله** وهما
اي الجنة والنار الى اخره الجنة والنار مخلوقان اليوم عند اهل
السنة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا فايدة فيه قبل الثواب والعقا
وحملوا الجنة في قصة ادم على بستان من بساتين الارض وهذا
تلاعب بالدين وصنع الله تعالى لا يعلل ولو سلم ففايدته عجزت العقول
عن ادراكها ولا يلزم من ذلك عدمها سؤال في الجنان من اهل

الجنة واحد وهو ثلاث وثلاثون سنة وحينئذ فما الحكمة في قوله
صلى الله عليه وسلم سيدا شباب الجنة الحسن والحسين وسيدا كهول
الجنة ابو بكر وعمر الجواب النظر الى الحال السابقة على الدخول
فان قيل فما السر في ذلك قلنا قال الحسن البصري رضي الله تعالى عنه
لانه مدة مكث ادم عليه الصلاة والسلام في الجنة العرض في
التذكرة ان جهنم في الارض واختلف في الجنة فقيل في الارض
وقيل في السماء وقيل هما جنتان جنة الخلود وجنة الهبوط
وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان مذهب اهل السنة ان الجنة
والنار لا تفنيان ولا يفنى اهلهما فلوجودهما اول في الآخر
لوجودهما ابو الهذيل مشى الى سكون دائم يوجب اللذة ان ولادم
لاهل الجنة والالم لاهل النار وقال جهم ان الثواب والعقاب
ينقطع ومذهب بعض الظاهرية ان طبقة العصاة تنقطع مستدلا
بالحديث وفي الترمذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما في الجنة شجرة الا وساقها من ذهب وهو حديث غريب
وعن الحسن قال سالت عمران بن حصين وابا هريرة عن تفسير ومساكن

طيبة



طيبة فقالا سالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قصر من لؤلؤ
في الجنة في ذلك القصر سبعون دارا من ياقوتة حمراء في كل دار سبعون
بيتا من زبرجدة خضراء في كل بيت سبعون سريرا على كل سرير
سبعون فراشا من كل لون على كل فراش سبعون امراة من الحور العين
في كل بيت سبعون لونا من الطعام في كل بيت سبعون وصيفا
ووصيفة ويعطيه الله من القوة في غداة واحدة ما ياتي على ذلك
كله وذكر بعض الصوفية في النكاح السادي في جميع الدراري
ان الرجل من اهل الجنة ينكح جميع ما عنده من الحور في مرة واحدة
بوطء واحد قال والعقل والقوى تعجز عن ادراك
ذلك ولكن القدرة الازلية صالحة وضرب له امثلة منها
الشمس والريح والنار **قوله** والكبيرة قد
اختلفت الروايات فيها الى ان حديث ابن عمر روي مرفوعا وموقوفا
والذي رواه الحافظ ابو بكر البرديجي عن ابن عمر الكبائر تسع
الشرك بالله وعقوق الوالدين والزنا والسحر والفرار من الزحف
واكل الربا واكل مال اليتيم ورواه ابو القاسم البغوي ولم يذكر

الزنا وقذف المحصنة وقتل النفس المومنة والالحاد في البيت
الحرام وقال وعقوق الوالدين المسلمين ومدار الحديث على ايوب
ابن عتبة قاضي اليمامة وقد تكلم فيه غير واحد من الايمة منهم
احمد وابن معين وابن المديني والبخاري ومسلم والنسائي والدار
قطني وابن عدي وحديث ابي هريرة في الكباير متفق عليه
ولفظه اجتنبوا السبع الموبقات قيل يا رسول الله وما هن
قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق
واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف
المحصنات الغافلات المومنات واعلم ان الكبيرة والصغيرة
يرجعان الى كثرة المفسدة وصغرها وقال بعضهم لا يقال في معصية
الله تعالى صغيرة نظرا الى من عصي مع حصول الاتفاق على
ان العدالة لا تذهب بجميع الذنوب بل الخلاف في التسمية
**قوله** فالشافعون الى اخره مذهب اهل السنة
ان شفاعة اهل الخير في اهل الشر جائزة خلافا للمعتزلة
واختلف في كم شفاعته صلى الله عليه وسلم فقال العاشر ثلث

العام

العامة وفي السوق الى الجنة وفي اهل الكباير وقال ابن عطية في تفسيره
المشهور شفاعتان العامة واخراج المومن من النار وهذه الثانية
لا تختص بالانبيا يشفعون ويشفع العلما وقال القاضي عياض
شفاعات نبينا صلى الله عليه وسلم خمس الاولى العامة الثانية
ادخال قوم الجنة بغير حساب الثالثة في قوم من امته استوجبوا
النار فشفع فيهم فيدخلون الجنة وهذه الشفاعة التي انكرها
المبتدعة والخوارج والمعتزلة على اصولهم الفاسدة الرابعة
فيمن دخل النار فيخرج بشفاعة نبينا وغيره من الانبيا والملائكة
واخوانهم من المومنين القرطبي وهذه منعها المعتزلة ايضا
الخامسة فيمن دخلها في زيادة الدرجات في الجنة وهذه
لا ينكرها وزاد القرطبي سادسة لعمه صلى الله عليه وسلم ابي
طالب في التخفيف عنه كما روى مسلم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ذكر عنده عمه ابو طالب فقال لعله تنفعه شفاعتي
فيجعل في ضحضاح من نار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه **قوله**
وان ماتوا من غير توبة اي فكيف اذا ماتوا عن توبة مذهب

اهل السنة ان المومن الفاسق لا يخلد في النار وقالت المعتزلة والخوارج
يخلد وقالت معتزلة البصرة الطاعة علة لاستحقاق الثواب
عليه تعالى وعندنا لا اجر لاحد عليه لان نعمه التي لا تحصى على العبد
توجب عليه الطاعة شكرا واذا الواجب لا يوجب اجرا ولان
فعل العبد متوقف على القدرة والداعي الموجب له وهما مخلوقا
تعالى وموجب فعله لا يوجب عليه اجرا واعلم ان الكافر مخلد في النار
واما غير الكافر فالاكثر على عدم تخليده وقالت المرجئة ومقاتل
ابن سليمان لا يعاقب وقالت المعتزلة والخوارج يقطع بعقابه
وقال العراد ادى والحق والحناد كاكثر الامة انا لا نقطع بعقابه
ولا العفو عنه **قوله** في اللغة التصديق اي اذعان الى
اخره فسر التصديق بما ذكره وهو محل بحث لان ما ذكره هل هو
نفس مفهومه او جزؤه او لازمه او شرطه والظاهر من كلامه
الاول وهو ابعد الاحتمالات فيها ويؤيده قول الامام فخر الدين
والصدق هو ان يكون حكمك بتلك النسبة مطابقا لما في الوجود
والتصديق الاعتراف بهذه المطابقة ثم هل التصديق اسم لمجموع

المذكورات



المذكورات او لجميعها او لواحد منها على البدل مع كونه بسيطا او
مركبا او مقيدا محل بحث ايضا فتنبه **قوله** ايمانك
من الامن كذا ذكره الزمخشري في كشافه وغيره ولك ان تقول
كيف يجامع هذا قوله قبله في اللغة التصديق فانه اذا كان
نفس مدلوله التصديق امتنع ان يكون افعالا من الامن بل كان
المناسب له ان يقول معناه في اللغة عدم الخوف اللهم الا ان
يقال (قوله) انه في اللغة التصديق لم يرد به انه نفس ما وضع له بل هو
لازم ما وضع له لا مطلقا بل باعتبار خصوص المادة والماصدق
لانه اذا كان متعلقه للاخبار كان لازم ما وضع له ذلك باعتبار
خصوص المورد فتفطن لذلك والله تعالى اعلم **قوله**
كان حقيقته امن به امنه التكذيب والمخالفة قلت
وههنا بحث وهو كيف يستقيم ان يكون حقيقة امن به وظاهره
صدق به امنه التكذيب والمخالفة وظاهره جعله غير خائف
من لحوق التكذيب له فيما ياتي به من القضايا الخبرية والمخالفة
لما يصدر عنه ويمكن الانفصال عنه باعتبار اللازم كما علمته

مسطور لذلك **قوله** وليس حقيقة التصديق ان يقع
في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان
وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الغزالي اي ليس التصديق اعتقاد ان مطابقة الحكم بتلك
النسبة الخبرية للواقع ليكون حاكما على الخبر بالصدق او على المخبر
على كل واحد منهما لان ذلك هو معنى الصدق كما علمته مجردا
عن انقياد لما اخبر به وقبول لما صدر عنه ولكن ان يقول كيف
يكون التصديق نفس الاذعان والتسليم وليس هو لذلك قطعا
بل مصادرة ان يكون من عوارضه ولواحقه وغواشيه وذلك
واضح **قوله** اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه من عند الله اجمالا التحقيق
في الجحد فالكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجي الرسول بجى
صلى الله عليه وسلم به فعلى هذا لا يكفر احد من اهل القبلة لان
لوانهم منكرين لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم غير معلوم بالضرورة
بل بالنظر **قلت** وهذا على الاطلاق فيه شيء بل ينبغي



ان يكون على تفصيل وتحرير ولهذا افصل بعض العلماء المجتهدين
والائمة المهتدين فاعلم ذلك **قوله** ولا يحط درجته
عن الايمان التفصيلي اي ما ذكر في حد الايمان من التصديق على
حقيقة الاجمال وقصد الظاهر ان يقول ولا يحط درجته عن
التصديق التفصيلي لكنه عدل الى ذلك تفننا واشارة الى انه
اذا حصل الامتزاج بين ما في الصدر من التصديق وما في العجز
من الاجمال حصل المساواة حينئذ مع المعرف فلذلك تناسب
الجنس واطلق على المعرف معربا في التعبير بلفظه فاعلم واعلم ان مراده
في الانحطاط المنفي ما هو بالنسبة الى الايمان المنجي المحوي له بالنسبة
الى امر آخر خارج عن ذلك لحصول التفاوت قطعا وفي الجملة
ولا يلزم من نفي الاخص وهو عدم الانحطاط من وجه خاص
نفي الاعم وهو عدم الانحطاط مطلقا **قوله** قلنا
التصديق في القلب والذهول انما هو عن حصوله تقديره
الجواب ان التصديق الذي هو الايمان حاصل في القلب
قبل النوم والاصل بقاؤه بعد النوم اذ الاصل بقاء ما كان

على ما كان ومن ادعى زواله فعليه البيان وفضا واما يتمسك
به من يدعي الزوال انه لما حصل النوم والغفلة لزم زواله لما
بينهما من التنافي والانفصال عنه منع التنافي فلا يلزم من الحصول
الزوال وانما المنافاة بين الغفلة والنوم والعلم بالحصول
لا نفس الحصول فقوله والذهول انما هو عن حصوله جواب عن
سوال مقدر **قلت** وكان من حق العبارة بحسب
الظاهر ان يقول والذهول انما هو عن دوام حصوله فتفطن

**قوله** ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرا
عليه ما يضاده في حكم الباقي اي ولو سلم ان التصديق لا يبقى عند
وجود الغفلة او النوم بل يزول فالجواب ان الشارع جعل
التصديق المحقق في الحصول قبل ذلك العارض اذا لم
يطرا عليه ما ينافيه اي في احكامه ولوازمه وآثاره وخواصه
بحيث لو امن ان يطرا عليه هذا المنافي لانه حينئذ كما زال عينه
وحقيقته فلذلك زال حكمه وآثاره في حكم الباقي معامله له
في اطلاق الاسم معاملته في اجزاء الحكم عليه قلت





ولك ان تقول اذا كان المسلم هو زواله وعدم بقايه فقد اعترف
بطريان ما يضاده وينافي فكيف يستقيم منه ذلك اللهم الا ان يحمل
المضادة بالنسبة الى شيء مخصوص كما اشرنا اليه فتفطن لذلك

**قوله** هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق
الى اخره اعلم انه وقع الخلاف في حقيقة الايمان ما هي على نحو من عشرين
مذهبا قال الشيخ كمال الدين عبد الرزاق الكاشي الايمان قسمان
تقليدي وتحقيقي والتحقيقي قسمان استدلالي وكشفي وكلاهما
اما واقف على حد العلم والغيب واما غير واقف والاول هو
الايمان المسمى علم اليقين والثاني اما عيني وهو المشاهدة المسمى
عين اليقين واما حقي وهو الشهود الذاتي المسمى حق اليقين والقسمان
الاخيران لا يدخلان تحت الايمان بالغيب والايمان يستلزم
الاعمال القلبية والقالبية والقلبية هي تزكية القلب
عن الميل الى السعادات البدنية والجارحة الشاغلة عن احراز
السعادة الباقية فان السعادات ثلاث قلبية وبدنية وما حول
البدن فالقلبية هي المعارف والحكم والكمالات العلمية والعملية

والبدنية هي الصحة والقوة واللذات الجسمانية والشهوات
الطبيعية وما حول البدن من الاموال والاسباب قال امير
المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه الا وان من
النعم سعة المال وافضل منه صحة الجسد وافضل من صحة الجسد
تقوى القلب وحب الاحتراز عن الاولين لاحراز الاخرة المطلوبة
بالزهد والعبادة وقال كمال الدين الكاشي الاظهر هو ان الحجاب
والحجاب اما عن الحق كما عن المشركين واما عن الدين كما لاهل الكتاب
والمحجوب عن الحق محجوب عن الدين الذي هو طريق الوصول
اليه ضرورة والمحجوب عن الدين قد لا يحجب عن الحق واعلم انه حيث
اطلق الحجاب فهو في حق المخلوق لا في حق الخالق فهم المحجوبون
والباري عز وجل منزه عن ما يحجبه والحجاب انما يحيط بمقدر محسوس
ولكن حجبه عن ابصار خلقه وبصائرهم وادراكاتهم بما شاء وكيف
شاء ومتى شاء لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فالمراد بالحجاب المذكور في الرواية حجب نبيه ومن وراءه من
ملائكته عن الاطلاع على ما دونه من سلطانه وعظمته وعجائب

ملكوته

ملكوته وجبروته ويدل عليه قول جبرئيل عليه الصلاة والسلام
هذا الملك ما رأيته من خلقت قبل ساعتي هذه فدل على ان هذا
الحجاب لم يحصل لذاته **قوله** لان الاسلام هو
الخضوع والانقياد الى اخره يشير بهذا الى تحقيق معنى هذه
الوجوه التي وقعت في كلام المصنف حيث قال واحد وانه
لا يريد بذلك الوحدة العينية والحقيقية حتى يلزم الترادف
بل يريد الوحدة الحكمية **قوله** فلا يتغايران الى اخره
اي لا ينفك احدهما عن الاخر وان كان مفهوم احدهما غير مفهوم
الاخر قطعا فحينئذ التغاير بالمفهوم لا يستلزم التغاير بالانفكاك
والاتحاد بالمفهوم يستلزم عدم التغاير بمعنى الانفكاك والتغاير
بمعنى الانفكاك يستلزم التغاير بالمفهوم وعدم التغاير بمعنى انه
لا يجوز الانفكاك لا يستلزم التغاير بالمفهوم فقوله ومن
اثبت التغاير اي بحسب المفهوم والانفكاك والحاصل انه
يريد من الاتحاد الحكمي الاتحاد في حكم مخصوص وهو عدم جواز
الانفكاك فهذا هو الحكم المشترك ولا يريد بذلك الاشتراك

فی کل حکم اذ ذلک معلوم البطلان قطعا اذ من الاحکام الحکم
بتغایر المفهومین قولــــه قوله تعالی قالت
الاعراب امنا قل لن تومنوا ولکن قولوا اسلمنا صریح فی تحقیق
الاسلام بدون الایمان وذلک کاف فی تحقیق الانفکاک
الذی مدعاکم خلافه فتحقق بهذا القدر انتقاض ما اختلفوه
فهذا توجیه السوال ومحصله ان ما ذکرتموه لو کان صحیحا لما جاء
القران بخلافه واللازم باطل لانه قد جا بخلافه فالمقدم مثله
والبیان ما علم ووجه الصراحة انه نفی الایمان حیث قال قل لم تومنوا
واثبت الاسلام حیث قال ولکن قولوا اسلمنا وذلک نص فی المغایره
فالمغایره قطعیه وذلک نص فی المغایره فالمغایره قطعیه وکذلک
السنة دلت علی المغایره وهو ما فی حدیث جبریل علیه الصلاة والسلام
وقولهما الاسلام وما الایمان وفرقه النبی صلی الله علیه وسلم الایمان
بخلاف ما فسر به الاسلام ولکن یجری بعد ذلک فی التغایر الابحاث
وانت خبیر بانه لو بین فی تقریر السوال جامعا بین دلالة الکتاب
والسنة لکان فی المناسبة والقوة قولــــه المراد

ان



ان الاسلام المعتبر فی الشرع لا یوجد بدون الایمان وهو فی الایة
بمعنی الانقیاد الظاهر من غیر اعتقاد الانقیاد الباطن بمنزلة
المتلفظ بکلمة الشهادة من غیر تصدیق فی باب الایمان محصل هذا
الجواب القول بالموجب وهو ان یثبت المغایره بمقتضی صریح الایه
ولا یلزم ثبوت المطلوب لتغایر جهات المغایره والمثبتة غیر
المنفیة ولا یلزم من ثبوت مطلقها ثبوت الاخص منها ولا من
ثبوت اخص منها ثبوت اخص اخر فتفطن لذلک الامام فخر الدین
فی تفسیره وههنا صورتان الاولی من عرف الله تعالی بالدلیل ومات
ولم یمکنه التلفظ بالشهادة فما حکمه وجعل ذلک مترددا بین
الاجماع والحدیث وهو قوله صلی الله علیه وسلم یخرج
من النار من کان فی قلبه مثقال ذرة من الایمان وهذا
قلبه طافح بالایمان الثانیة من عرف الله تعالی بالدلیل
وامکنه التلفظ ولم یتلفظ فان قلتم بانه مومن واحد متردد
بین الاجماع والحدیث الی اخره قلت وقال
الکرمانی ان الایمان عندنا التصدیق للرسول

اعلم

صلى الله عليه وسلم مما علم مجيئه من الدين بالضرورة وعند المعتزلة
التصديق مع فعل الواجبات على ما يعلم من الكتب الكلامية وقد
صرح الزمخشري في الكشاف في مواضع منها ما قال في اوايل البقرة
فان قلت ما الايمان الصحيح قلت ان يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه
ويصدق بعمله لكن المصنف اي ابن الحاجب نقل عنهم ان العبادات
اللهم الا ان يفسر العبادات بما يتناول التصديق ايضا قلت
بان يقال هي المفعولات اتباعا لتصديق محمد صلى الله عليه وسلم
الى اخره **قوله** فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم
الاسلام ان تشهد الى اخره محصل التوجيه ان هذا الحديث
دل على ان الاسلام هو الاعمال مطلقا او اتباعا للتصديق
الخاص لان نفس التصديق الخاص والتصديق العلمي [illegible]
للواقع اذ الواقع في الواقع ان التصديق لا يكون الا قلبيا فقد
حصلت المغايرة بينهما قطعا ولكن ان يبحث في دلالة الحديث
على ان الاسلام هو الجواز ان يدل على انه التصديق والاعمال
ولا مانع من ذلك ان يكن ظاهرا في ذلك ويجد الشهادة على التصديق

النبي

القلبي جميعا من الادلة على نسبة التصديق الى القلب هذا بناء
على راي الشافعية وكيف يستقيم ذلك حينئذ اعني في خصوص
هذا الموضوع او على راي الكل وما وجهه واما على راي الحنفية
فقط فانه لا يستقيم التوضيح لكنه جا في الحديث بني الاسلام على خمس
شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام الصلاة
وايتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان متفق عليه وهذا
الحديث مخالف لذلك الحديث في مقتضاه والجمع بينهما حرفه
والجواب عن سؤال اورده فان قيل قلت هذا الاسلام مما
المبني عليه قلت المبني هو الاسلام الكامل لا اصل الاسلام او ان
على بمعنى من نحو اذا اكتالوا على الناس يستوفون **قوله**
لتحقق الايمان اي لوجود مسمى الايمان وهو التصديق والاقرار
لكن هل هذا بناء على ان الايمان معيد المفهوم والمعيد التصديق
القيد والقول هو الاقرار لانه شرط لاجراء احكام الاسلام وهذا
هو المروي عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه واليه ذهب ابو منصور
الماتريدي او مركب المفهوم وكل واحد من التصديق والاقرار يتعلق

الايمان تعلق الشطرية لا تعلق الشرطية وحينئذ علم ان كلمتي
الشهادة بما هو شرط او شطر على ان النزاع المتعارف المراد **لطيفة**
قال الرازي في اسرار التنزيل لا اله الا الله محمد رسول الله سبع
كلمات واعضا العبد سبعة وابواب النار سبعة فكل كلمة منها تغلق
عن كل عضو بابا **قلت** ومن المعلوم ان الاعضا اكثر من سبع
فلا بد لتحقيق لو نهاسبعة من الحمل على خصوص في الاعضاء وهذه
هي الواردة في حديث السجود وهو امرت ان اسجد على سبعة اعظم
الحديث او هي السبعة المتوصل بها الى المقاصد والمفاسد غالبا
وهي الرجلان واليدان والعينان واللسان او غير ذلك فحد بحثه
**قوله** لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة الى اخره كان
عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه يقول انا مومن ان شاء الله
وتبعه جمع عظيم من الصحابة والتابعين وهو قول الشافعي وانكره
ابو حنيفة واصحابه واستدلت الشافعية بوجوه الاول ان لا نحمل
هذا على الشك بل على التبرك لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان
شاء الله وليس المراد منه الشك لانه على الله تعالى محال بل لاجل التبرك



الايمان
التبرك الثاني انا نحمله على الشك لا في الحال بل في العاقبة لان الحال
المنتفع به هو الباقي عند الموت وكل احد شاك في ذلك الثالث
ان الايمان عند الشافعي لما كان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة
وهي الاعتقاد والقول والعمل كان حصول الشك في العمل يقتضي
الشك في احد اجزاء هذه الماهية المركبة من الاجزاء المذكورة وذلك
موجب صحة الشك في حصول الايمان واما عند ابي حنيفة لما كان
الايمان عبارة عن الاعتقاد اي التصديق المجرد لم يكن الشك
في العمل موجبا للشك في الايمان فظهر انه ليس بين الامامين
رضوان الله تعالى عليهما وبين اتباعهما مخالفة في المعنى بل انما هي
في اللفظ واطلاق الاسم او فيما يرجع الى ذلك ويقرب منه
ابن التلمساني واحسن ما قيل في هذه المسالة ما نقل عن الحسن
البصري رضي الله تعالى عنه انه سأله رجل فقال اتقول انا مومن
ان شاء الله فقال ان اردت بالايمان ما يجاذ حتى ويجوز به
مناكحتي فانا مومن حقا وان اردت به ما يحكم انه من النجاة من
النار فانا مومن ان شاء الله تعالى قلت ولك ان تقول

تما وجه الاحسنية وما الذى زاد به هذا على غيره من التوجيه
والاعتبار والذى يدور فى خلدى انه من جهة الوضوح وسهولة
الايصال الى الوقوف على المقصود **قوله** والحق انه
لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول
المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثواب
فهو فى مشية الله تعالى لا قطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول
اراد الاول ومن فوض الى الله المشية اراد الثانى اراد انه
لا خلاف فى المعنى بين العبارتين بالنسبة الى الحكمين وهو ما حكم
به من التفاوت باعتبار التغير بالسعادة والاسعاد والشقاوة والا
لا بالنسبة الى تحقيق مقام نزاع واقع فى كلام المصنف هنا اذ الكد
بحدهنا نزاعا فتفطن **قلت** وهذا فى الحقيقة يرجع الى ما
حكاه عن الحسن رضى الله عنه وهو شعبة مما تقدم الكلام
عليه فى وجه النزاع فى انا مومن ان شاء الله **قوله**
جمع رسول فعول من الرسالة الى اخره الرسول المرسل ولم يات
فعول فى اللسان بمعنى مفعل الا نادرا وارساله امر الله تعالى





له بالابلاغ الى من ارسله اليه واشتقاقه من التتابع ومنه جاء الناس
ارسالا لانه لا مكانه الزم تكرير التبليغ او الزمت الامة اتباعه ومنهم
من ذهب الى ان الرسول من جاء بشرع مستند اولا فلا وان امر
بالابلاغ والانذار واعلم ان النبى لا تثبت نبوته الا بثلاثة
اشياء الاول اظهار المعجزة والثانى ان لا يدعى ما ينكره ظاهر
العقل كما يقول الواجب اكثر من الواحد والثالث ان تكون
دعوته للخلق الى طاعة الله تعالى والاجتناب عن معصيته
وانت خبير بان فى الرسالة يحتاج الى انضمام خاصيتها الى هذه
الثلاثة **قوله** وفى هذا اشارة الى ان الارسال
واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة
تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح اعلم ان اول الرسل ادم عليه
الصلاة والسلام واخرهم محمد صلوات الله وسلامه عليه
وعليهم وفى حديث ابى ذر عنه صلى الله عليه وسلم ان الانبياء
مائة الف واربعة وعشرون الفا وان الرسل منهم ثلاث مائة
وثلاثة عشر اولهم ادم وليست النبوة والرسالة ذاتا للنبى

صلى الله عليه وسلم ولا وصف ذات خلافا للكرامية واعلم ان من
ادعى اكتساب النبوة وبلوغها بصفا القلب كالفلاسفة
وغلاة الصوفية يكفر اجماعا وكذلك من ادعى انه يوحى
اليه وان لم يدع النبوة واعلم ان في كلامه هذا من الوجوب
بحسب اثباته وسلبه بحثا واشكالا قوله كما قال الله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ابن الحاجب والظاهر التعميم
اي من مراعاة مصالحهم في كل مشروع اذ لو ارسل بحكم لا مصلحة
فيه لم يتحقق الرحمة وهذا يؤخذ من كلامه ان كل حكم معلل او لا يؤخذ
من كلامه هذا انه لا يجوز وروده ما لا معنى له اصلا او لا مجال
بحث وتامل قلت ووقع لتاج الدين السبكي في
شرح المختصر ان قال وهذا ضعيف فانا لا نسلم ان كل حكم معلل
ويجوز وروده ما لا معنى له فللرب تعالى ان يفعل ما ان يفعل
ما ان ويحكم ما يريد قلت وينبغي ان يحمل كلامه
على انه لا معنى له بحسب العلم به لا بحسبه في حد ذاته وذكر الشيخ
عز الدين بن عبد السلام من اجوبة مسائل سئل عنها وجدت بخط تلميذه

تاج



تاج الدين بن الفركاح ما حاصله الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشا
من غير تقييد بحكمة ولا علة فان الحكم والعلل يعودا الى مصالح
العباد ولا يجب عليه تعالى اصطلاح ولا يسوق عليه تصرفه
بحاجة ولا منع مانع وما اجهل من يعتقد ان الله سبحانه وتعالى
لا يجوز ان يخلق شيئا من المخلوقات الا ان يكون فيه جلب نفع او
دفع ضر بالله لقد سموا اساسا وبحروا واسعا قلت
وفي هذا البحث او فرق عظيم بين نفي الجواز ونفي الوقوع فمعطى
لذلك تاج الدين السبكي والذي كنت اسمع الشيخ الوالد يقوله
ان المعتزلة يوجبون رعاية المصالح والفقها يقولون لا يجب
لكن لا يقع الا بحكمة والمتكلمون من اهل السنة يقولون
قد يقع بحكمة وقد يقع ولا حكمة انتهى وهو الحق انتهى قلت
وانت خبير بما في هذا الجواز ان يحمل على نفي الحكمة بالنسبة
الى تعلق العلم بها لا بالنسبة اليها في حد ذاتها او يحمل على الجواز
وليس الكلام فيه انما الكلام في الوقوع وقوله وقد يقع ولا
حكمة نحو ذلك قوله وهو امر نظهر

خلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
تعذر المنكرين عن الاتيان بمثله السيد السمرقندي قلنا امر ولم نقل بعجزه
اثبات امر خارق لان المعجز قد يكون اثباتا لغير المعتاد وقد يكون
منعا من المعتاد كمنع احراق النار وقلنا مع عدم المعارضة ليخرج
السحر والشعبذة وقلنا مع التحدي وهو المنازعة وههنا المنازعة
في النبوة ليخرج الكرامات لانها لا تكون مع التحدي واذا علم هذا
فاعلم ان بعثة الانبيا صحيحة لما علم بالتواتر من وقوع المعجزات
الواضحة والايات الباهرة من الانبيا الماضية صلوات الله تعالى
عليهم اجمعين السيد السمرقندي في الصحايف واحتج قوم من اهل
العلم على تحقيق البعثة بان الانسان مدني بالطبع يحتاج في امر
معاشه من الغذا واللباس والمساكن والاسلحة ابقا للبدن وصونا
له عن الحر والبرد والسباع والاعدا الى معاونة من جنسه وهي
لا يتحقق الا بمعاونة اياهم بمعاوضة او معارضة وهما لكون
الانسان مجبولا على الشهوة والغضب لا تتجردان عن منازعة
مفضية الى العناد والمخاصمة المؤديين الى مقاتلة موجبة للفساد والجو

موجب

في حكم العقايد الازلية والحكمة الالهية ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة
لئلا يقع في وضع الشرع تنازع ايضا وذلك انما يكون لاختصاصه
بايات تدل على انه من عند الله تعالى حسم وهل المعجزة دلالتها
عقلية او عادية او وضعية او طبيعية محل بحث لبعض الاعيان
من اشياخنا **قوله** فانكار ثبوته على ما نقل عن البعض
يكون كفرا لانه انكر مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة
ابن الحاجب مسالة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان
كان نحو العبادات الخمس يكفر قلت واعلم ان الكلام في التكفير
معضل عظيم وعبارة ابن الحاجب ملفقة والحق عرض الاقوال
على الحق لا عرض الحق على الاقوال الغرا فكيف يكفرون
مخالف الاجماع ولا يكفرون جاحد الاجماع كالنظام والشيعة
وهم اولى بذلك اي بالتكفير لان جحدهم يشمل كل اجماع
بخلاف جاحد اجماع خاص الجواب الجاحد لاصل الاجماع لم
يستقر عنده الادلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الاجماع

فلم يحقق منه تكذيب صاحب الشريعة ونحن انما نكفر من جحد
مجمعاً عليه معلوماً من الدين بالضرورة كيف يكون الجاحد ممن
يتقرر عنده ان خطاب الشارع ورد بوجوب متابعة الاجماع
فالجاحد على هذا يكون مكذباً لتلك النصوص والمكذب كافر
انتهى **قوله** وقال ابن المسرني الكفيل خارق الاجماع
لا يكفر ان انكر كونه حجة وان اعترف به وبكونه حجة وخرق فقد
كذب الشرع فيكفر والقاعدة ان منكر نسبة الطريق الى الشرع
غير مكفر ومثبت نسبتها اليه ومنكر مقتضاها يكفر **قوله**
على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن عدد الانبيا الى
اخره يشير الى ما في حديث ابي ذر رضي الله تعالى عنه ان الانبيا
مائة الف واربع وعشرون الفا وان الرسل منهم ثلاث مائة وثلاث
عشر اولهم ادم وقد بينا في بعض الرسائل الى ما اشار اليه بعض
العارفين من محققي اشياخنا من انه يخرج من اسمه صلى الله عليه
وسلم وهو محمد بالبسط والتكسير عدد من ارسل من الانبيا **قوله**
لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات اي وهي





اصول الدين لان ما حيه علميه لا يكتفى فيها الا بالبراهين القطعية
وخبر الواحد قصاراه الظن ومن ادعى فيه انه يفيد العلم فالنزاع
معه لفظي لا معنوي فتنبه لذلك واعلم انه ينبغي ان يريد بذلك
خبر الواحد من حيث هو خبر الواحد او خبر الواحد من حيث
هو مخصوص الوصف المخصوص ليخرج عنه خبر الواحد المحفوف
بالقراين حيث قيل فيه انه يفيد القطع فتنبه لذلك **قوله**
واما سهوا فعند الاكثر ابن الحاجب والاجماع على عصمتهم
بعد الرسالة من تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على
الصدق وجوزه القاضي غلطا وقالت دلت على الصدق اعتقادا
**قوله** وفي عصمتهم من سائر الذنوب تفصيل الى
اخره المختار امتناع الكل على كل وجه من العمد والسهو
وهو راي الاستاذ ابي اسحاق والقاضي عياض وابي الفتح الشهرستاني
والشيخ تقي الدين السبكي وغيرهم من اصحابنا ومن المخالفين
فان قيل هل يمتنع عليهم النسيان لانه نقص قلنا قد منع من اصحابنا
الاستاذ ابو اسحاق ايضاً وفي الحديث الصحيح اني لا انسى ولكن

التي لا تسن وادعى الامام فخر الدين في المحصول الاتفاق على جواز
السهو والنسيان وهي دعوى ممنوعة لما حكيناه عن الاستاد
ثم الفرق بين النسيان وغيره على تقدير تجويز النسيان ان النسيان
طبعة بشرية لا تستلزم نقصًا في البشر **قوله**
وذلك تابع لكمال نبيهم الذي تبعونه الى اخره اي فيلزم من
تفضيل امته على سائر الامم تفضيله على سائر الانبيا بهذه
الطريقة البرهانية ويكون ذلك التفضيل مستفادًا من دلالة
الكتاب بهذا الاعتبار فان قلت فقد قال صلى الله عليه وسلم
ما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى وفي رواية لا تخيروا
على يونس وقال عليه السلام لا تفضلوا بين الانبيا وفي حديث
انه جاءه جبريل وقال يا خير البرية فقال لا ذلك ابراهيم
اجاب العلما عن ذلك باوجه الاول ان ذلك على سبيل التواضع
ونفي العجب والكبر الثاني انه قال ذلك قبل ان يعلم انه سيد
ولد وكل ادم ونهى عن التفضيل حينئذ لانه يحتاج الى توقيف
وان من فضل بغير علم فقد اخطا الثالث وهو الاظهر
انه



انه نهى عن تفضيل يودي الى تنقيص بعضهم وهو الاظهر والعص
من منصبه الرابع المراد منه المنع من التفضيل في **قوله** النبوة
والرسالة القاضي عياض ما الحكمة في اجرا الامراض وشبهها على
الانبيا عليهم الصلاة والسلام كايوب ويعقوب ودانيال
ويحيى وزكريا وعيسى وابراهيم ويوسف **الجواب** اعلم
ان الله تعالى عباده كما قال ليبلوكم ايكم احسن عملا وامتحانه
اياهم زيادة في مكانتهم لرفعة في درجاتهم واسبابا لاستخراج
حالات الصبر والرضا والشكر والتسليم والتوكل والتفويض
والدعا قال المفسرون في قوله تعالى من يعمل سوا يجز به يجرى
بمصايب الدنيا فتكون كفارة وروى هذا عن عايشة رضي الله
تعالى عنها وابي ومجاهد وحكمة اخرى وهي ان الامراض بدر
الممات وبحسب شدتها شدة الخوف من نزول الموت فتقوى
استعداد من اصابه ذلك **قوله** والاستدلال
بقوله عليه السلام انا سيد اولاد ادم ولا فخر ضعيف
لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده اي بحسب

بما هو معنى لفظه اذ فيه الفضل على اولاد ادم لا على نفس ادم
فالتفضيل على ادم من اين يوجد من هذا الحديث **قلت**
ولكنا نقول لا يلزم من كونه لا يدل على ذلك عبارة ومنطوقه
ومنطوقا وصريحا ان لا يدل عليه دلالة واستلزاما ومفهوما
واشارة واقتضاء ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وبجواز ان
يكون المقصود مطلق الاستدلال لا بخصوصه ونفي المطلق اوبخصوص
نفيه لا يستلزم نفي الاوصاف المتعددة له ولا يجوز انتفاؤها فلا
يثبت المطلوب وايضا لم لا يجوز ان يكون دالا لا بالذات بل
بوساطة انضمام امر اخر عليه والدال اعم من كل واحد منهما
كما صرح به البيضاوي في منهاجه وغيره **قوله** فان
قيل ابليس قد كفر المبشر وكان من الملائكة وكان بدليل صحة
استثنائه منهم محصل هذا السؤال النقض على ما اصله من السالبة
الكلية بهذه الصورة الجزئية المحققة للايجاب الجزئي
الدافع للسلب الكلي ولما كان محط المخاصمة مع الناقض هذا
هو كونه من الملائكة حقق ذلك اي محل المنع بقوله وكان من



الملائكة ولما كان هذا المحل محل المنع لكونه ليس من الضروريات
ولا من المسلمات ولا من الاجماعيات بل من المبرهنات اثبته
بقوله بدليل صحة استثنائه منهم اذ صحة الاستثناء يستلزم كون
الاستثناء متصلا وثبوت الاتصال لانه المتنازع والحقيقة يستلزم
كونه من الجنس وثبوت كونه من الجنس يستلزم ثبوت المطلوب
**قوله** قلنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان
في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا
واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا شروع في دفع
الجزئية المنقوض بها باثبات انه لم يكن من الملائكة فمنع الموضوع
المورود عليه ولما كان المورد قد اثبت كونه من الملائكة
بدليل اقامه عليه وهو صحة الاستثناء احتاج الى الانفصال
عنه فانفصل بانه لما كان موصوفا باوصاف الملائكة
من العبادة ورفعة الدرجة وكان مغمورا في افراد الملائكة
صح استثناؤه من الملائكة على جهة التغليب في الجميع اعني بالنسبة
الى تغليب الكثير على القليل والى تغليب الوصف على الموصوف

قلت وانت خبير بان هذا اجنبيه من باب المجاز لا الحقيقه والعدول
عن الحقيقه الى المجاز لا يجوز من غير مجوز والاصل عدمه ومن
ادعاه فعليه بيانه **قوله** ولا كفر في تعليم السحر بل
في اعتقاده والعمل به هذا جواب عن سوال مقدر تقرير
السوال ان يقال كيف صح نفي صدور الكفر عنهما مع كونهما يعلمان
الناس السحر كما ورد مصرحا به وتقرير الجواب ان تعليم السحر
نفسه ليس بكفر ولذلك تعلمه انما الكفر اعتقاده والعمل به
واعلم ان السحر قوة في النفس يفعل عنه الاشيا بسهولة من غير
استعانة بروح ولا عزيمة واختلف في القدر الذي يقع به السحر
قال بعضهم لا يزيد على قدر التفرقه بين المرء وزوجه الاية الكريمه
فلو وقع به اعظم من ذلك ذكره لان المثل لا يضرب عند المبالغة
الا باعلا احوال المذكور قال ومذهب الاشعرية انه يجوز
ان يقع به اكثر من ذلك وليس بعضها اول من بعض وذكر التفرقة
بين الزوجين في الاية ليس بنص في منع الزيادة وقال الماوردي
مذهب اهل السنه وجمهور علما الامة اثبات السحر وان له حقيقة

وقد ذكره

وقد ذكره الله تعالى في القران والحديث مصرح باثباته وما جاء
في الحديث من تخيله فعل شي لم يفعله محمول على التخيل بالبصر
وعمل السحر حرام بالاجماع وكذا تعليمه فان تضمن ما يقتضي الكفر
كفر والا فلا واذا لم يكن فيه ما يقتضي الكفر عزر واستتيب
ولا يقتل عند الشافعي فان قبلت توبته وقال مالك حكمه قتله
وقال الداري العلم بالسحر ليس بمحذور لانه يميزه المعجزة عن السحر
والعلم باعجاز المعجز واجب وما يتوقف عليه الواجب فهو
واجب فكيف يكون حراما قيل وهذا من الداري محمول على انه
ليس فيه لفظة كفر فان قلت ما الفرق بين الساحر والولي
قلت من وجهين احدهما وهو المشهور اجماع المسلمين ان السحر
لا يظهر الا من فاسق ولا يظهر على ولي وهذا جزم امام الحرمين
والمتولي والثاني ان السحر قد يكون ناشيا ومعاناة وعلاج والكرامة
لا يكون كذلك قال الاوزاعي اردت السفر الى بيت المقدس
فرافقت يهوديا فلما مررنا الى طبرية نزل فاستخرج ضفدعا فشد
في عنقه خيطا فصار خنزيرا فقال لي حتى اذهب فابيعه من هولا

الصادي فذهب فباعه وجا بطعام وركبنا فما مررنا غير بعيد
حتى جا القوم في الطلب فقال لي احبسه صار في ايديهم صفدعا
قال فحانت مني التفاتة فاذا بدنه ناحية وراسه ناحية قال
فوقف فجا القوم فلما نظروا اليه فزعوا ورجعوا قال فصار دايم
يقول لي ارجعوا قال قلت نعم قال فالتام الراس الى البدن قال
فقلت له والله لا ارافقك ابدا اذهب عني وهذه الحكاية
مروية باسناد صحيح الى الاوزاعي قلت وعندي ان هذا من
السيميا لا من السحر كما حققته في رسالة ذكرت فيها تحقيق الفرق
بين موضوع السحر والسيميا والكيميا والطلاسم **قوله**
وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القران ثم التوراة والانجيل
والزبور المراد من الاعتبار هو ما ذكر من ان كلام الله تعالى
في حد ذاته واحد لا تعدد فيه اصلا ولا تفضل اذ لا تعدد ولا
تفاوت والتفضيل مستلزم للتعدد والتفاوت واذ ليس فليس
وانما التعدد فيه من جهة متعلقاته وحينيذ فينبغي ان يكون ذلك
من جهة المتعلقات لا من جهة نفس الذات **قوله**





اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا معراج
النبي صلى الله عليه وسلم في اليقظة حق اما من مكة الى بيت
المقدس فبقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى واما من المسجد الاقصى الى السما حيث
شا الله تعالى فبالحديث المشهور وعند الحكما انه روحاني لا جسماني
وقد اختلف السلف هل كان الاسرا بروحه او بجسده على ثلاث
مقالات فذهبت طايفة الى انه اسرا بالروح وانه رويا منام
مع اتفاقهم على ان رويا الانبيا حق ووحي واليه ذهب معاوية
وحكي عن الحسن والمشهور عنه خلافه واليه اشار محمد بن اسحاق
وذهب معظم السلف والمسلمين الى انه اسرا بالجسد وفي اليقظة
وهذا هو الحق وقول ابن عباس وجابر وانس وحذيفة وعمر
وابي هريرة ومالك بن صعصعة وابي حبة البدري وابن مسعود
والضحاك والسعد بن جبير وقتادة وابن المسيب وابن شهاب
وابن زيد والحسن وابراهيم ومسروق وعلقمة ومجاهد وابن جريج
وهو قول الطبري وابن حنبل وهو قول اكثر المتاخرين من الخلفا

والمحدثين والمتكلمين والمفسرين وقالت طايفة كان الاسرا
بالجسد يقظة الى بيت المقدس والى السماء بالروح ثم اختلف
الفريقان هل صلى ببيت المقدس او لا ففي حديث انس وغيره ما يفيد
من صلاته وانكر حذيفة ابن اليمان وقال والله ما زالا عن ظهر
البراق حتى رجعا **قوله** والولي هو العارف بالله تعالى وصفا
الى اخره اقول هذا التعريف في غاية الطول ولا يبعد ان معرفته
اخفى من معرفة المعرف اذ مساوية له كما يقول القاضي عضد الدين
في نحو هذا في المواقف ولا يخفى انه تعريف بالمساوي او الاخفى
وعرف النووي الولي بقوله هو القايم بحقوق الله تعالى وحقوق
الناس واعلم ان كرامات الاولياء جايزة خلافا للمعتزلة والاكثر من
الناس ينقلون عن الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني من اهل
السنة انكارها **قلت** وفي اطلاق نقل الانكار عنه
نظر لانه انما منع ذلك عند التحدي فهو موافق لا مخالف
كما نص عليه الشريف في شرح الارشاد واعترف امام الحرمين
بجواز الجواز ولو مع التحدي واستدل اهل السنة بحدوث مدد



والرد الذي كان عندها من غير ذكر وسلك وبقا اهل الكهف
ثلثماية سنين وازديادا ما احياس عداقه وما يروى عن عمر رضي الله
تعالى عنه وهو على المنبر وحسبه بها ومد وقوله يا سارية الجبل
فسمع سارية صوته وبينهما خمس مائة فرسخ **قوله** كاتيان
صاحب سليمان عليه السلام وهو اصف بن برخيا على الاشهر
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وجه ذلك
ان اصف اتى بعرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر حيث
قال انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك اي قبل ان يعود اليك
طرفك بعد مده الى السماء وهو لم يكن نبيا بالاتفاق فيكون
من باب الكرامة وقوله على الاشهر اشارة الى خلاف في المسالة
فقد قيل فيه انه من الملايكة وهو جبريل قال النخعي والكتاب
اللوح المحفوظ او كتاب سليمان الى بلقيس وقيل هو ملك ايد
الله تعالى به سليمان عليه الصلاة والسلام وقيل هو رجل من
الانس واسمه اصف بن برخيا كاتب سليمان وكان صديقا عالما
قاله الجمهور وقيل هو اسطوم وقيل هو هود وقيل تمليخا قاله

قتادة وقيل اسطوديس وقيل الخضر عليه الصلاة والسلام قاله
ابن لهيعة وقالت جماعة هو صبه بن ادحد بن صبه من العرب
وكان فاضلا يخدم سليمان على قطعة من حلة **قلت** وقد انهم
الله تعالى قوله ولما استدل المعتزلة اي اكثرهم لا جميعهم ضرورة
خروج ابي الحسين البصري منهم من هذه المسالة كما حكاه المسارك
وغيره في شرح العمدة **قوله** والاحسن ان يقال بعد الانبياء
لانه حينئذ يدل على ذلك بالصراحة وبالذات والادنوا في قوله
بعد ما يدل على ذلك ايضا لكن بالواسطة والاستلزام فالدلالة
حاصلة في الجملة فهو مشترك الالزام لكن محط الالويه وحرفها
هو هذا فاعلم ذلك **قوله** الذي صدق النبي صلى الله
عليه وسلم يشير الى وجه تسميته بذلك الاسم وهو فعل من الصدق
الصحاح الصديق مثال الفسق الدائم التصديق ويكون الذي
يصدق قوله بالعمل والصدق بالكسر وبالفتح الصلب من الرماح
واول الصحابة اسلاما ابو بكر وقيل علي وقيل زيد وقيل خديجة
واختاره جماعة من المحققين وادعى الثعلبي فيه الاجماع وان الخلاف

فيمن بعدها والاورع ان يقال اول من اسلم من الرجال الاحرار ابو بكر
ومن الصبيان علي **قلت** والاولى ان يقال من غير البالغين
انثى ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد ومن العبيد بلال
لطيفة اعرف بيت في الصحبة بيت ابي بكر رضي الله تعالى عنه
فيه اربعة صحابيون متوالدون **قوله** الذي فرق
بين الحق والباطل الى اخره اشارة الى وجه التسمية اعلم
ان اجماع اهل السنة على انه افضل الصحابة بعد ابي بكر رضي الله عنه
تعالى عنهما **تتمة** كان هارون بن حبيب اخو عبد الملك
ابن حبيب الفقيه ضيق الصدر فوقع له ان قال عند استقلاله
من مرض رايت في مرضي هذا ما لو قتلت ابا بكر وعمر لم استوجب
هذا كله فافتى ابراهيم بن حسين بن خالد بتقتيله وان يحضر قوله
بحور الله ويظلم منه والتعريض في ذلك كالتصريح ووافق اخوه
وابراهيم ابن حسين بن عاصم وسعيد بن سليمان القاضي بطرح
القتل عنه الا ان القاضي راى الثقل عليه والتشديد في الادب
لاحتمال كلامه الشكي **قوله** من له الرياسة العامة

اشارة عرضية الى تعريف الامام والامامة السيد في الصحايف الامامة
هي رياسة عامة في الدين والدنيا قلت فعامة ليخرج رياسة قضاة
البلاد اذ رياستهم غير عامة وفي الدين والدنيا لاخراج رياسة
الملوك اذ رياستهم في الدنيا **قوله** ولا يشترط في الامام
ان يكون معصوما اي خلافا لجمهور الشيعة حيث قالوا بوجوبها
وانكر الوجوب اهل السنة والمعتزلة والزيدية من الشيعة والخوارج
**قوله** وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الى اخره
اقول هذا ماخوذ من المواقف للقاضي عضد الدين حيث قال
العصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكماء ملكة يمنع من
الفجور الى اخره ثم قال فان الصفات النفسانية تكون اولا احوالا
ثم تصير ملكات بالتدريج الطوالع العصمة ملكة نفسانية
يمنع الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
وتتاكد الا بتتابع الوحي على التذكر والاعتراض على ما يصدر
عنه سهوا والعتاب على ترك الاولى وقيدهم كون الشخص بحيث
يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ومنع بانه لو كان كذلك

كذلك لما استحق المدح على عصمته ولا امتنع تكليفه وبقوله تعالى
انما انا بشر مثلكم ولولا ان يساوى **قوله** والنساء
ناقصات عقل ودين اشارة الى توجيه اشتراط الذكورية
الا دموى والصبي الهدى شرايط الامامة منها متفق عليه
وهي تسع البلوغ والعقل والاسلام والذكورية والحرية
والعدالة والاجتهاد وكونه ذا راي وكونه شجاعا **قوله**
قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الى اخره اقول
محصل هذا الجواب انه بحيث بانه ذكر ذلك وان لم يكن من
علم الكلام على جهة الاستطراد ويعترض عن ذكره في مثل هذه
المصنفات بانه لا يلزم من كونه ليس من مسائل علم الكلام
ان لا يكون لذكره في هذا المحل وجها لان الوجه لذكر الشيء اعم
من كونه قصديا او عرضيا فلا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الثاني
لانه لا يلزم من انتفاء احد الاخصين انتفاء الاخر وانما يلزم ذلك
لو انتفى مطلق التوجيه حتى يلزم من انتفاء الاعم انتفاء الاخص
فاعلم ذلك **قوله** وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة

الى ان كل مجتهد فى المسايل الشرعيه الى اخره اعلم ان الصحيح عندهم
هو التخطئه وهى القول بان المصيب واحد وذهب القاضى
فى التقريب ان كلام الشافعى فى الرساله وفى كتاب الاستحسان
وفى رساله المصريين مجتهد وان الاظهر من كلامه والاشبه
بمذهبه ومذهب امثاله من العلماء القول بان كل مجتهد مصيب
وهذا غير مسلم للقاضى بل الثابت عن الشافعى الذى هو حرره
اصحابه هو الاول ومن قال عنه غيره فقد بعد الثابت
ثم من اصحابنا من ينكر ان يكون للشافعى مقاله تخالف هذا وهو رأى
ابى اسحاق والقاضى ابى الطيب ومنهم من يقول له قول بالتصو
ولكنه مرجوع عنه واختلف المصوبه فى انه هل لله تعالى فى
كل واقعه حكم لو حكم لا به اولا وعلى الاول ابو يوسف
ومحمد وابن شريح فى احدى الروايتين عنه وابو زيد الدبوسى والقاضى
ابو حامد والداركى واكثر الواقفيين من اصحابنا والثانى راى
راى الغزالى
والله تعالى اعلم
تم

نعم

تم الكتاب بحمد الله تعالى وعونه
وصلى الله على سيدنا محمد واله
وصحبه وسلم
تم

[illegible]



٤